سيغموند فرويد

أفكار لأزمنة الحرب والموت

ترجمة:
سمير كرم

هذا الكتاب

سبعة ابحاث كتبها فرويد على مدى السنوات من عام ١٩١٥ الى ١٩٣٨ ، اي خلال الفترة من بدايات الحرب العالمية الاولى الى بوادر الازمة التي فجرت الحرب العالمية الثانية . . . يقدم فيها التحليل النفسي اسهامه النظري في تفسير ظاهرتي الحرب والموت ، وما بينهما من حزن ومرض وانهيار فردي واجتماعي .

والابحاث السبعة تجيب – فرويدياً – في النهاية عن سؤال لا يزال يتردد بيننا اليوم : لماذا العنف ؟

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

سيغموند فرويد

أفكار لأزمنة
الحرب والموت

ترجمة :

سمير كرم

inclut :
- Lettre à Einstein
- Deuil + Melancolie
- Pbs économiques du masochisme

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ــ لبنان
ص. ب ١١١٨١٣
تلفون (٣١٣٦٥٩
(٣٠٩٤٧٠

الطبعة الاولى
كانون الاول (ديسمبر) ١٩٧٧

الطبعة الثانية
حزيران (يونيو) ١٩٨١

مقدمة الترجمة العربية

النظريات مثل اللغات ..
نظريات حية ، ونظريات ميتة .

والتحليل النفسي نظرية حية ، بصرف النظر عن مدى موضوعيتها او صدقها ، بصرف النظر عن مدى علميتها . فهي ــ وان كانت حية فعلا ــ لا تتعدى كونها نظرية يصدق عليها ما يصدق على النظريات الاخرى التي لا ترقى الى مستوى «القانون العلمي» ولا الى مستوى «فلسفة العلم» .

واحد مصادر حيوية نظرية التحليل النفسي انها من نوع النظريات الشمولية ، او اذا استخدمنا الاصطلاح الارسطي فهي نظرية «مفتاح» استطاعت ان تلج أبوابا كثيرة فهي لم تلج فقط ابواب الاحلام والغرائز والامراض النفسية والانحرافات والتعقيدات ... الخ ، انما ولجت ايضا أبواب الحضارة والدين والفن والاجتماع والتطور ... وحتى الميتافيزيقا .

وربما كان هذا الجانب بالذات من نظرية فرويد ــ الجانب

الخاص بسوسيولوجية الحضارة ـ هو الجانب الخفي من جبل الثلج الذي تمثله نظرية التحليل النفسي ، او بالاحرى «الفلسفة الفرويدية» .

ولقد كتب في العقد الاخير الكثير الكثير «عن» نظريات فرويد في الحضارة والتاريخ والموت والتطور . اما ما قاله فرويد نفسه فانه لا يزال ضمن اطار الجزء الخفي من جبل الثلج .

والكتاب الذي نقدمه هنا للقارىء العربي لم يصدر بصورته هذه ربما في اي من اللغات الاخرى التي ترجمت اليها مؤلفات فرويد . انما هو يجمع عددا من الابحاث والمقالات التي كتبها فرويد على مدى السنوات من ١٩١٥ الى ١٩٣٨ ، وهي انضج فترات فرويد المفكر النظري ، وفيها اتجهت ابحاثه واهتماماته وجهة أوسع من المدلول المباشر لاصطلاح «التحليل النفسي» . وربما يرجع هذا الى انها فترة شدّت فرويد من انفاق النفس الفردية المظلمة الى آفاق المجتمع ومشكلاته : الحضارة والحرب والموت والصراع الاجتماعي . وربما بقي فرويد فيلسوفا فرديا في تناوله لهذه الموضوعات . ولكن موضوعاته نفسها كانت اجتماعية بأوسع معنى للاجتماعية . ومن هنا انبثقت السوسيولوجية الفرويدية ، كما انبثقت في مرحلة أسبق «الأستيطيقا الفرويدية» (علم الجمال الفرويدي) .

.. لم يجمع هذه الابحاث كتاب او مجلد واحد ، وانما هي منتشرة بين تضاعيف المجلدات الخمسة الشهيرة التي تضم ـ باللغة الانكليزية ـ «الابحاث المجمعة» Collectd Papers والتي نشرها بعد وفاة فرويد تلميذه ومؤرخ سيرته ارنست جونز وترجم هذه الابحاث من الالمانية جيمس ستراتشي ، تحت اشراف «معهد التحليل النفسي» في لندن .

والخيط الذي يربط الابحاث السبعة التي جمعناها في هذا الكتاب يدل عليه العنوان الذي اختاره فرويد نفسه لاكبر هذه الابحاث «أفكار لأزمة الحرب والموت» . ولست أدعي

ـ كمسؤول عن انتقاء هذه الابحاث بالذات ـ انها جامعة مانعة ـ بلغة المناطقة ـ فكثير غيرها من أبحاث فرويد ومقالاته يتناول من قريب ومن بعيد موضوعات الحرب والموت وما بينهما ومأساة الصراع الانساني لامتلاك القوة او لتجاوز الضعف .. والجذور البيولوجية والنفسية لهذه الظواهر الاجتماعية والحضارية . ولكن الابحاث المنتقاة تفي ـ فيما اتصور ـ بتزويد القارىء المعني بنظرية التحليل النفسي في أوسع اهتماماتها بالتفسير الفرويدي لظاهرتين شغلتا الانسان منذ أقدم العصور : القتال والموت .

بعض هذه الابحاث يحمل طابع النظرية الجنسية الفرويدية في معناها الضيق ـ السيء السمعة لدى الكثيرين ـ وبعضها يكسر هذا الطوق الى نظرة الى العالم World Outlook ارحب ، ذات طابع اجتماعي . بعضها ينغلق على العوامل البيولوجية ، وبعضها ينفتح على العوامل الوظيفية والبنيانية . بعضها محدود بفكرة المرض النفسي ، وبعضها يتسع لمعنى الاسطورة ودلالتها ..

.. ولكنها في مجموعها ، في تكاملها ، تشكل نظرة فرويد العامة في هذا الموضوع بشقيه : الصراع والموت .

بيروت ، تشرين الثاني ١٩٧٧ **سمير كرم**

افكار لأزمنة الحرب والموت (*)

(١٩١٥)

اولا
الحرب تحررنا من الوهم

في زمن الحرب هذا حيث ندور في دوامة الحرب ، معلوماتنا احادية الجانب ، ونفوسنا قريبة قربا شديدا الى نقطة المركز للتحولات الهائلة التي تمت بالفعل والتي بدات تجري ، فاننا نعجز عن استيعاب اهمية الانطباعات المتزاحمة . ولا نعرف ما هي القيمة التي نعلقها على الاحكام التي نكونها . اننا مكرهون على

(*) نشر هذا البحث لاول مرة في اوائل عام ١٩١٥ في مجلة «ايماجو» ، وكان ذلك بعد وقت قصير من بداية الحرب العالمية الاولى . «المترجم»

ان نعتقد انه لم يسبق ابدا ان كان حدث ما اشد تدميرا لمثل هذه الكثرة من الاشياء ذات القيمة في الثروة المشتركة للانسانية ، ولا اشد تضليلا لمثل هذا العدد الكبير من المع الناس ذكاء ، ولا اشد حطا لقيمة اسمى ما نعرفه . حتى العلم نفسه قد فقد حياديته المبراة عن الهوى ؛ فان خدامه يسعون ــ وهم يعمقون مشاعر المرارة لديهم ــ الى الحصول منه على اسلحة يسهمون بها في الحاق الهزيمة بالعدو . عالم الانثروبولوجيا (علم الانسان) مدفوع الى ان يعلن ان الخصم دنيء ومنحل ؛ والطبيب العقلي مدفوع لان ينشر تشخيصه لمرض العدو العقلي او الروحي . ولكن ربما كان احساسنا بهذه الشرور المباشرة قويا بدرجة غير متناسبة ، ولا يحق لنا ان نقارنها بشرور ازمنة اخرى لم نكابد تجربتها .

ان الفرد الذي ليس هو نفسه مقاتلا ــ وبالتالي ليس عجلة في آلة الحرب العملاقة ــ يشعر انه واع باختلال الاتجاه ، وبكف في قواه ونشاطاته . واعتقد انه سيرحب بأي اشارة ــ مهما كانت طفيفة ــ قد تمكنه من ان يكتشف ما هو خطأ فيه هو نفسه على الاقل . واني اقترح ان نميز اثنين بين اكثر العوامل قوة في الكدر الذهني الذي يشعر به غير المقاتلين ، والذي نجد الصراع ضده مهمة بالغة الصعوبة ، واقترح ان نعالج هذين العاملين هنا : التحرر من الاوهام الذي احدثته هذه الحرب ؛ والموقف المتغير ازاء الموت الذي تفرضه علينا هذه الحرب ، شأنها شأن كل حرب اخرى .

وعندما اتحدث عن التحرر من الوهم ، فان كل واحد يعرف ما اعنيه . ولا حاجة بالمرة لان يكون ذا نزعة عاطفية ؛ ويمكن للمرء ان يدرك الضرورة البيولوجية والنفسية للمعاناة في اقتصاديات الحياة الانسانية ، وان يندد ــ مع ذلك ــ بالحرب ، في وسائلها وفي اهدافها على السواء ، وان يتطلع قدما باخلاص نحو توقف

جميع الحروب . حقا ، لقد قلنا لانفسنا ان الحروب لا يمكن ان تتوقف ما دامت الامم تعيش تحت ظروف على مثل هذه الدرجة من الاختلاف ، وما دامت قيمة الحياة الفردية تحسب بطرق على مثل هذه الدرجة من التباين ، وما دامت العداوات التي تقسم بينهم تمثل قوى غريزية في العقل على مثل هذه الدرجة من القوة . ولقد كنا مستعدين لان نكتشف ان الحروب بين الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة ، بين تلك الاجناس التي يفصل بينها خط لوني ؛ ليس هذا فحسب بل الحروب بين الجنسيات غير المتقدمة في اوروبا او بين اولئك الذين انقرضت حضارتهم (ثقافتهم) — ان مثل هذه الحروب ستشغل البشرية لفترة طويلة. ولكننا سمحنا لأنفسنا بأن تحدونا آمال اخرى . كنا نتوقع من الدول العظمى الحاكمة بين الامم البيضاء ، التي على عاتقها وقعت قيامة الاجناس البشرية ، والتي عرف عنها انها رعت مصالح على نطاق العالم ، والتي يعود الى قدراتها الابداعية فضل منجزاتنا التقنية في اتجاه السيطرة على الطبيعة ، وكذلك مكتسبات العقل الفنية والعلمية — شعوب كهذه كنا نتوقع منها ان تنجح في اكتشاف طريق آخر لتسوية اختلافاتها وصراعات مصالحها . فداخل كل من هذه الامم سادت قواعد سامية من العرف المقبول للفرد ، يتعين ان يلتزم بها مسلكه في الحياة ، اذا ما رغب في ان يكون له نصيب من الامتيازات الجمعية . هذه الاوامر — التي كثيرا ما كانت مفرطة التشدد — قد تطلبت من الفرد الكثير، تطلب الكثير من ضبط النفس ، والكثير من نبذ الاغراءات الغريزية . فقد حرم عليه — بوجه خاص — ان يستخدم المزايا الهائلة التي يمكن اكتسابها بممارسة الكذب والخداع في المنافسة مع اقرانه. واعتبرت الدولة المتحضرة هذه القواعد المقبولة اساس وجودها ؛ وكانت صارمة اجراءاتها حيثما وضعت عليها يد لا تعرف الورع ؛ وكثيرا ما كان يعلن ان اخضاعها للفحص بواسطة ذكاء نقدي امر

غير ممكن عمليا على الاطلاق . ولهذا كان يمكن ان نزعم ان الدولة نفسها ستحترمها ، او انها لن تفكر في ارتكاب اي انتهاك لما سلمت به باعتباره اساس وجودها . ومن المؤكد انه كان من الجلي انه كانت تمتزج داخل هذه الدول المتحضرة بقايا اجناس اخرى معينة كانت تفتقر الى الشعبية بشكل عام ، ومن ثم فقد سمح لها عن كره فحسب ، وليس بدرجة كاملة — بأن تشارك في المهمة المشتركة للتطوير الحضاري ، الامر الذي ابدت فيه كفاءتها الى حد كاف . ولكن الامم العظمى نفسها — فيما يمكن ان نفترض — كانت قد اكتسبت كثيرا من الفهم لمصالحها المشتركة ، وقدرا كافيا من التسامح ازاء الاختلافات التي كانت قائمة بينها، الى حد انه لم يعد معنيي «اجنبي» و«عدو» يعدان مترادفين ، كما لا يزال الحال في العالم القديم .

استنادا الى هذا الاتحاد بين الاجناس المتحضرة تبادل عدد لا يحصى من الناس موطنهم الاصلي مقابل محل سكن اجنبي ، وجعلوا وجودهم معتمدا علىظروف التواصل بين الامم الصديقة. ولكن ذلك الذي لم يلزم مكانا واحدا تحت ضغط الظروف ، استطاع ايضا ان يمنح نفسه — من خلال كل مزايا ومغريات هذه البلدان المتحضرة — وطنا جديدا أوسع، يتحرك فيه بغير ما عوائق ولا شكوك . وبهذه الطريقة استمتع بزرقة البحر وضبابه ؛ بجمال الجبال المغطاة قممها بالثلوج وجمال المراعي الخضراء ؛ بسحر الغابات الشمالية وروعة المزارع الجنوبية ؛ بالعاطفة التي تثيرها المشاهد الطبيعية التي تعيد الى الذاكرة الاحداث التاريخية العظيمة ، وصمت الطبيعة في اماكنها البكر . وكان هذا الوطن الجديد بالنسبة اليه متحفا ايضا ، مليئا بكل الكنوز التي خلقها الفنانون بين الجماعات المتحضرة في القرون المتعاقبة والتي خلفوها وراءهم . واستطاع — وهو يجوب هذا المتحف من قاعة الى اخرى — ان يقدر بغير ما تحيز الانواع المتباينة من الكمال

ـ التي انتجها التزاوج بين الاجناس ومسار الاحداث التاريخية ، والخصائص الخاصة المميزة لوطنهم الام ـ بين مواطنيه القدامى. هنا يمكن ان يجد طاقة باردة غير مرنة وقد طورت الى اعلى درجة؛ وهناك يمكن ان يجد فن تجميل الوجود ؛ وفي محل آخر معنى النظام والقانون المحدد ـ وباختصار ، اي صفة وجميع الصفات التي جعلت من البشر سادة الارض .

كما ينبغي الا ننسى ان كلا من هؤلاء المواطنين المتحضرين قد خلق لنفسه «بارناس» شخصي ، و«مدرسة اثينا» (*) شخصية. ومن بين المفكرين والفنانين العظام من جميع الامم كان قد اختار اولئك الذين تصور انه مدين لهم بضورة عميقة لما حققه من استمتاع بالحياة وفهم لها ، والذين ربط ـ في مشاعر التبجيل لديه ـ بينهم وبين الخالدين من الاقدمين وبالاساتذة الاكثر شهرة من الناطقين بلغته نفسها . ولم يكن يبدو له واحد من هذه الشخصيات العظيمة غريبا لانه كان يتحدث لغة اخرى ـ لا الباحث الذي لا يمكن مقارنته بغيره في ميدان اهواء البشر ، ولا عابد الجمال الهائم ، ولا النبي المتقد حماسا ، ولا الساخر اللاذع؛ ولم يندد ـ على هذا الاساس ـ بنفسه ابدا على انه مرتد نحو أمته ولغته الاصلية الحبيبة .

لقد كانت تقلق هذا الاستمتاع بالزمالة في الحضارة ـ بين وقت وآخر ـ أصوات محذرة تعلن انه نتيجة للخلافات السائدة

(*) بارناس اسم جبل مقدس في اليونان في الازمنة القديمة ، اعتبر مصدرا للالهام الشعري بالنسبة للشعراء الرومانسيين .

مدرسة اثينا ، المقصود الاكاديمية الاثينية التي كانت ملتقى الشعراء والفلاسفة والخطباء قرب روما من القرن الثاني قبل الميلاد وحتى القرن الخامس بعد الميلاد . «المترجم»

منذ وقت طويل فان الحروب لا يمكن تحاشيها ، حتى بين اعضاء زمالة كهذه . ورفضنا ان نصدقها ، ولكن اذا كانت مثل هذه الحرب حتمية الوقوع حقا ، فماذا كانت الصورة التي نتخيلها لها ؟ لقد رأيناها كفرصة لاظهار تقدم البشرية في الشعور الجماعي منذ العصر الذي أعلن فيه نواب المدن اليونانية (الامفيكتيون) انه لا يجوز ازالة اي مدينة في العصبة اليونانية ، ولا يجوز اتلاف كرمات زيتونها ، ولا قطع مياهها . انها كحرب صليبية فروسية ، تقتصر على توطيد التفوق لجانب واحد في النزاع ، مع الحاق أقل معاناة قاسية ممكنة وهي معاناة لا يمكن ان تسهم بشيء في القرار ، ومع حصانة كاملة للجرحى الذين ينبغي بالضرورة ان يسحبوا من القتال، وكذلك للاطباء والممرضين الذين يكرسون انفسهم لمهمة تضميد الجروح . وبطبيعة الحال مع اقصى الاجراءات الاحتياطية للفئات غير المقاتلة من السكان ـ للنساء اللاتي يمنعن عن الاعمال الحربية ، وللاطفال الذين ـ حالما يشبون عن الطوق ـ ينبغي الا يعودوا أعداء ، بل اصدقاء ومتعاونين . وكذلك مع الحفاظ على كل التعهدات والمؤسسات الدولية التي تجسدت فيها الحضارة المتبادلة لزمن السلم .

حتى حرب كهذه كان يمكن ان تكون مصدرا لفظائع وآلام كافية ؛ ولكنها ما كانت لتوقف تطور العلاقات الاخلاقية بين الوحدات الاكبر من البشر ، بين الشعوب والدول .

اذن فالحرب التي رفضنا ان نصدقها قد اندلعت وجلبت معها التحرر من الوهم ، وهي ليست فقط اكثر هدرا للدماء واشد تدميرا من اية حرب ماضية ، بسبب الكمال المتزايد على نحو هائل لاسلحة الهجوم والدفاع ؛ ولكنها على الاقل على الدرجة نفسها من القسوة والمرارة والعناد مثل اي حرب سبقتها . انها تستخف بكل تلك القيود التي تعرف باسم القانون الدولي ، والتي التزمت الدول بأن تراعيها في زمن السلم ؛ وهي تتجاهل حقوق الجرحى

والهيئة الطبية، وتتجاهل التمييز بين القطاعات المدنية والعسكرية من السكان ، وحقوق الملكية الخاصة . انها تدوس تحت أقدامها في غضب اعمى كل ما يصادفها في طريقها ، كما لو انه لن يكون مستقبل ولا نوايا طيبة بين البشر بعد انتهائها . انها تخرق كل روابط الزمالة بين الشعوب المتصارعة ، وتهدد بأن تخلف ارثا من المرارة من شأنه ان يجعل من المستحيل — لزمن طويل آت — اي تجديد لمثل هذه الروابط .

وبالاضافة الى هذا فان هذه الحروب قد جلبت الى دائرة الضوء تلك الظاهرة التي لا تكاد تصدق ، ظاهرة فهم متبادل بين الامم المتحضرة طفيف للغاية الى حد يمكن معه ان تنظر الواحدة منها نحو الاخرى بكراهية وحقد . ليس هذا فحسب بل ان واحدة من الامم المتحضرة العظمى مكروهة على نطاق شامل الى حد انه يمكن القيام فعلا بمحاولة لاستبعادها من المجموعة المتحضرة بوصفها «بربرية» ، على الرغم من انها طالما اثبتت كفايتها بأعظم تعاون في عمل الحضارة . ونحن نعيش على أمل أن القرار المحايد للتاريخ سيقيم الدليل على ان هذه الامة على وجه التحديد — هذه الامة التي بلغتها نكتب الان (*) — هذه الامة التي يحارب أعزاؤنا من اجل انتصارها — كانت هي الاقل تعديا على قوانين الحضارة — ولكن ، في زمن كهذا ، من ذا الذي سيجرؤ على ان يقدم نفسه على انه القاضي في قضيته الخاصة؟

ان الامم تمثلها — الى حد ما — الدول التي كوّنتها هذه الامم ؛ وهذه الدول تمثلها الحكومات التي تديرها ، ولدى الفرد في أي أمة معينة في هذه الحرب فرصة رهيبة لاقناع نفسه بما

(*) يتحدث فرويد طوال هذه الفقرة عن المانيا دون ان يذكرها بالاسم . «المترجم»

يمكن ان يصدمه في زمن السلم — بأن الدولة تحرم على الفرد ممارسة الظلم ، لا لانها تريد احتكاره ، مثلما تحتكر الملح والتبغ. وتسمح الدولة المحاربة لنفسها بممارسة كل ظلم ، وكل فعل عنف من شأنه ان يلحق العار بالانسان الفرد . انها لا تمارس فحسب الحيل الخداعية المقبولة ، وانما تمارس ايضا الكذب والخداع المتعمد ضد العدو ؛ وهذا — ايضا — تمارسه بدرجة يبدو انها تتجاوز استخدام الحروب السابقة . فالدولة تنتزع اقصى درجة من الطاعة والتضحية من مواطنيها ، ولكنها في الوقت نفسه تعاملهم كأطفال بالاحتفاظ بسرية مفرطة ، ورقابة على الانباء وعلى التعبير عن الراي ، الامر الذي يجعل ارواح اولئك مقهورة فكريا لا حول لها تجاه كل تحول غير موات للاحداث وازاء كل شائعة مغرضة . انها تتنصل من الضمانات والعقود التي كانت قد كونتها مع دول اخرى، وتعترف اعترافا سافرا بضراوتها وشهوتها الى السلطة ، وتدعو الفرد الخاص عندئذ الى تبنيها باسم النزعة الوطنية .

كذلك لا ينبغي الاعتراض على ان الدولة لا تستطيع ان تحجم عن الظلم ، طالما ان مثل هذا الاعتراض يضعها في مركز غير موات . وليس أقل مواتاة من هذا للانسان الفردي — كقاعدة عامة — ان يلتزم بالعادات الاخلاقية وان يحجم عن السلوك الفظ المتعسف ؛ ولا تبرهن الدولة — الا في أحوال نادرة — على انها قادرة على تعويضه عن التضحيات التي تنتزعها منه . ومن ثم فانه ليس مدعاة للدهشة ان هذا الارتخاء في جميع الروابط الخلقية بين الوحدات الاكبر للبشرية كان ينبغي ان يكون له تأثير مضلل على أخلاقيات الفرد ؛ ذلك ان ضميرنا ليس هو الحكم المتصلب الذي اعتاد المعلمون الاخلاقيون على اعلانه ، وانما هو في اصله «رعب الجماعة» ولا شيء غير هذا . وحين لا يكون لدى الجماعة توبيخا توجهه ، تكون هناك نهاية لكل قمع للاهواء الدنيا،

ويرتكب الناس أفعال القسوة والخداع والتدليس والوحشية التي لا تتواءم تماما مع حضارتهم ، والتي ربما اعتقد المرء انها مستحيلة الصدور عنهم .

حسنا ، هل لهذا الانسان العالمي المتحضر ، الذي تحدثت عنه ، ان يقف مكتوف الايدي في عالم يزداد غربة بالنسبة اليه — ميراثه الشامل قد تحلل ، وممتلكاته المشتركة قد تحولت الى خرائب ، وأبناء وطنه قد تورطوا وانحط قدرهم ؟

لا بد — مع ذلك — من ان تقال اشياء معينة في نقد تحرره من الوهم . وعلى وجه التحديد فانه لا مبرر لهذا التحرر من الوهم ، لانه يقوم على تدمير — وهم ! ونحن نرحب بالاوهام لانها تنقذنا من الكمد العاطفي ، وتمكننا بدلا من ذلك من ان ننغمس في المباهج . علينا اذن الا نشكو اذا تعارضت — بين حين وآخر — مع جانب من الواقع ، وارتطمت به وتحطمت على صخرته .

شيئان في هذه الحرب قد أثارا فينا احساسا بالتحرر من الوهم : الحرمان الذي أبدته خارجيا — في العلاقات الاخلاقية — الدول التي تبدو في علاقاتها الداخلية على انها الحارسة على العرف الخلقي ، والقسوة في السلوك التي يبديها الافراد ، الذين ما كان للمرء ان يعزو اليهم شيئا كهذا ، بوصفهم مشاركين في أسمى أشكال الحضارة الانسانية .

دعونا نبدأ بالنقطة الثانية ، ونبذل اقصى جهدنا لكي نصوغ — بأشد ما يمكن ان يكون الإحكام — وجهة النظر التي يفترض انها تنقدها . كيف نتخيل العملية التي بها يبلغ الفرد مستوى اعلى من الاخلاقية ؟ من المؤكد ان الاجابة الاولى تكون : انه خير ونبيل منذ مولده ، منذ بداياته الاولى تماما . ولا حاجة بنا لان نبحث هذا أبعد من ذلك . وسنقول اجابة ثانية بأننا معنيون بعملية تطورية ، وربما ستزعم ان هذا التطور يقوم على ازالة النوازع الانسانية الشريرة منه ، والاستعاضة عنها — تحت تأثير التربية

وتحت تأثير بيئة متحضرة — بنوازع خيرة . ومن المثير للدهشة بالتأكيد — من وجهة النظر هذه — ان يبرهن الشر على ان له مثل هذه القوة لدى اولئك الذين تربوا على هذا النحو .

ولكن هذه الاجابة تنطوي على الاطروحة التي يفترض اننا نخالفها . الواقع انه لا وجود لما يسمى «ازالة» النوازع الشريرة. اذ يبرهن البحث النفسي (السيكولوجي) — وبصورة اكثر تحديدا البحث التحليلي النفسي — خلافا لذلك على ان الجوهر العميق للطبيعة الانسانية يقوم على الغرائز الاولية ، التي هي مشتركة بين جميع الناس ، والتي تهدف الى اشباع حاجات أولية معينة. انما نحن نصنفها ونصنف مظاهرها بذلك الاسلوب ، طبقا لتلبيتها لحاجات ومطالب الجماعة الانسانية . ومن المعترف به ان جميع تلك الغرائز التي يشجبها المجتمع على انها شريرة — ولنأخذ كمثلين الاناني والقاسي — هي من هذا النمط البدائي .

تمر هذه الغرائز البدائية بعملية نمو طويلة قبل ان يسمح لها بأن تصبح نشطة لدى الكائن البالغ . فهي تقمع وتوجه نحو اهداف وأقسام اخرى وتصبح متمازجة ، وتغير موضوعاتها ، وتنقلب الى حد ما على صاحبها ، ويتخذ تكوين ردود الفعل العكسية ضد غرائز معينة شكلا خادعا ، شكل تغير في المضمون، كما لو كانت النزعة الانانية egoism قد تغيرت الى نزعةغيرية altruism ، او القسوة قد تحولت الى شفقة . ويسهل من حدوث ردود الفعل العكسية هذه واقع ان كثيرا من الغرائز تظهر غالبا من البداية في صورة أزواج من الاضداد ، وهي ظاهرة ملحوظة للغاية — وغريبة على الناس العاديين — وهو ما يسمى «التناقض الوجداني ambivalence للاحساس» . وأكثر الامثلة وضوحا وسهولة على الفهم هي حقيقة ان الحب المتأجج والكراهية الشديدة غالبا ما يتواجدان معا في شخص واحد . ويضيف التحليل النفسي ان الاحاسيس المتصارعة كثيرا ما تتخذ

من الشخص نفسه موضوعها .

وليس باستطاعتنا – قبل ان تكون كل هذه التقلبات التي تخضع لها الغرائز» قد تم تجاوزها – ان نقول ان شخصية كائن انساني قد تكونت ، وكما نعرف فان هذه لا يمكن تصنيفها الا على نحو غير كاف تماما على انها «طيبة» او «سيئة» . فنادرا ما يكون الكائن البشري طيبا كلية او سيئا كلية ؛ انما هو في العادة «طيب» في علاقة ما و«سيء» في علاقة اخرى ، او «طيب» في ظروف خارجية معينة وفي ظروف اخرى «سيء» بشكل حاسم . ومن المثير للاهتمام ان نعلم ان وجود نوازع «سيئة» قوية في الطفولة هو في الغالب الحالة الفعلية لميل لا يمكن ان يخطىء المرء ادراكه نحو «الخير» لدى الشخص البالغ . فأولئك الذين كانوا – كأطفال – هم الاكثر علانية في انانيتهم قد يصيرون الاكثر مساعدة وبذلا للتضحيات بين اعضاء الجماعة ؛ ان معظم ذوي النزعة العاطفية بيننا ، واصدقاء الانسانية ، والمدافعين عن الحيوانات ، قد تحولوا الى هذا من ساديين ومعذبين للحيوانات حينما كانوا صفارا .

ان تحول الغرائز «السيئة» يتم بواسطة عاملين متعاونين ، عامل داخلي وعامل خارجي . ويقوم العامل الداخلي على تأثير على الغرائز السيئة – ولنقل الانانية – تمارسه النزعة الشبقية erotism ، اي تمارسه الحاجة الانسانية الى الحب ، مأخوذا بمعناه الاوسع . وتتحول الغرائز الانانية – عن طريق امتزاج المكونات **الشبقية**-الى غرائز **اجتماعية** . ونتعلم تقدير قيمة ان نُحَب بوصفها ميزة نحن مستعدون لان نضحي من اجلها بميزات اخرى . اما العامل الخارجي فهو القوة التي تمارس من خلال عملية التنشئة ، والتي تدعو الى متطلبات بيئتنا الثقافية (الحضارية) ، ويدعم هذه العملية بعد ذلك الضغط المباشر لتلك الحضارة التي تحيط بنا . ان الحضارة هي ثمرة استنكار الاشباع

الغريزي وهي تنتزع من كل قادم جديد اليها هذا الاستنكار نفسه . وطوال حياة الفرد فان هناك استبدالا مستمرا للقهر الخارجي بالقهر الداخلي. وتسبب تأثيرات الحضارةتحولا متزايدا باطراد للاتجاهات الانانية الى اتجاهات اجتماعية ، ويتم هذا بمزج عناصر شبقية . ويمكن القول في التحليل النهائي ان كل قهر داخلي ذا فائدة في تطور الكائنات الانسانية ما كان في الاصل – اي في ارتقاء الجنس البشري – الا قهرا داخليا . ان الذين يولدون اليوم يأتون معهم – كجزء من تكوينهم الموروث – بدرجة ما من اتجاه (استعداد) نحو تحويل الغرائز الانانية الى غرائز اجتماعية ، ومن اليسير تنبيه هذا الاستعداد لتحقيق هذا الاثر. ويتعين انجاز قدر آخر من هذا التحويل اثناء حياة الفرد نفسه . وهكذا يتم اخضاع الكائن البشري ، ليس فقط لضغط بيئته المباشرة ، وانما ايضا لتأثير التطور الثقافي الذي بلغه آباؤه الاوائل .

فاذا اطلقنا اسم **قابلية التكيف الثقافي** على قدرة الانسان الشخصية على تحويل الحوافز الانانية تحت تأثير الحوافز الشبقية ، يمكننا ان نؤكد – اكثر من هذا – ان هذه القابلية للتكيف تتكون من جزأين ، احدهما فطري والآخر مكتسب من خلال الخبرة ، وان علاقة الاثنين كل منهما بالآخر وبذلك الجزء من الحياة الفريزية الذي يبقى دون تحول هي علاقة متقلبة للغاية.

وبوجه عام فاننا معرضون لان نعلق قدرا مفرطا من الاهمية على الجزء الفطري ، ونخاطر – بالاضافة الى هذا – بأن نغالي في تقدير قيمة القابلية العامة للتكيف مع الحضارة بالمقارنة بتلك الغرائز التي ظلت على حالتها البدائية – وهو ما أعني به اننا مدفوعون بهذه الطريقة الى اعتبار الطبيعة البشرية «أفضل» مما هي فعلا . لان هناك – الى جانب هذا – عاملا آخر يشيع الغموض في أحكامنا ويزيف المسألة بمعنى مفرط في الملاءمة .

ان حوافز شخص آخر تختبىء ـ بطبيعة الحال ـ عن ملاحظتنا ، انما نستنبطها من أفعاله وسلوكه ، الذي نتتبعه الى دوافع متولدة عن حياته الفريزية . ومثل هذه النتيجة معرضة ـ في كثير من الاحوال ـ لان تكون خاطئة . فهذا الفعل او ذاك ، الذي هو «خير» من وجهة النظرة المتحضرة قد يكون في حالة ما وليد دافع «نبيل» ، وفي حالة اخرى لا يكون كذلك . فأصحاب النظريات الاخلاقية يصنفون من الافعال على انها «خيرة» فقط تلك التي تكون نتيجة حوافز خيرة ؛ ولكنهم بالنسبة للافعال الاخرى يرفضون الاعتراف بها . ولكن المجتمع ـ الذي هو عملي في اهدافه ـ لا يعني الا قليلا في مجموعه بهذا التمييز ؛ انه يقنع اذا نظم انسان سلوكه وافعاله طبقا لقواعد الحضارة ، ولا يعني كثيرا بدوافعه .

لقد رأينا ان القهر الخارجي الذي يمارس على الكائن البشري خلال تنشئته وبواسطة البيئة يؤدي الى تحول آخر نحو الخير في حياته الفريزية ـ تحول عن الانانية نحو الغيرية . ولكن هذا ليس هو الاثر العادي او الضروري للقهر الخارجي . فان التربية والبيئة تقدمان مزايا ، ليس فقط فيما يتعلق بالحب ، وانما هما ايضا تستخدمان نوعا آخر من النظام الجزائي ، أعني للثواب والعقاب . وبهذه الطريقة قد يتكشف ان تأثيرهما هو ان ذلك الذي يخضع لتأثيرهما سيختار ان «يسلك جيدا» بالمعنى المتحضر للجملة ، على الرغم من انه لم يتم تصعيد للغريزة ، ولا تحويل للنزوعات الانانية الى نزوعات غيرية . وستكون النتيجة ـ على وجه التقريب ـ هي نفسها ؛ انما تسلسلا معينا للظروف فقط هو الذي سيكشف ان انسانا ما يتصرف دائما على نحو سليم لان ميله الفريزي يدفعه لان يفعل هذا ، وأن الآخر «خير» فقط ما دام وطالما كان مثل هذا السلوك المتحضر مفيدا لاغراضه الانانية الخاصة . ولكن التعرف السطحي على فرد لن يمكننا من ان نميز

بين الحالتين ، وسوف يضللنا بالتأكيد تفاؤلنا نحو المبالغة الشديدة في عدد الكائنات البشرية التي تحولت بمعنى متحضر .

هكذا يكون المجتمع المتحضر ، الذي ينتزع السلوك الخير ولا يقلقه شيء فيما يتعلق بالحوافز الكامنة وراءه ، قد فاز بطاعة عدد كبير من الناس الذين ليسوا بالتالي يحذون حذو ما تمليه طبيعتهم الخاصة. والمجتمع ـ الذي يشجعه هذا النجاح ـ يعاني لكي يصل الى تشديد المستوى الاخلاقي الى أعلى درجة ممكنة ، وهو بهذا يجبر اعضاءه على اغتراب اكبر عن استعداداتهم الغريزية . وهم بالتالي يخضعون لقمع متصل للغريزة ، ويتكشف التوتر الناشيء عن ذلك في الظواهر الملحوظة الغاية ، ظواهر تكوينات رد الفعل والتعويض . وفي ميدان الجنس ـ حيث يكون من الصعب للغاية دعم مثل هذا القمع ـ تظهر النتيجة في الظواهر ـ ردود الفعل للاضطرابات العصابية . وفي احوال اخرى فان ضغط الحضارة لا يجلب في أثره اية نتائج مرضية ، ولكنه يظهر في تشوهات الشخصية ، وفي الاستعداد الدائم للغرائز المكبوتة للانطلاق الى الاشباع في اية فرصة مناسبة . وكل شخص يضطر ـ على هذا النحو ـ لان يسلك بصورة مستمرة طبقا للقواعد التي ليست تعبيرا عن النوازع الغريزية ، يعيش ـ بالمعنى السيكولوجي ـ على نحو يتجاوز امكانياته ، ويمكن وصفه موضوعيا بأنه منافق ، سواء كان هذا الاختلاف معلوما له بوضوح ام لا . ولا يمكن انكار ان حضارتنا المعاصرة مواتية الى حد غير عادي لانتاج هذا الشكل من النفاق . ويمكن للمرء ان يجازف بالقول بأنها مبنية على اساس من مثل هذا النفاق ، وأنها كان لا بد ان تخضع لتعديلات بعيدة الاثر اذا أريد للناس ان يتعهدوا بالعيش بما يتفق مع الحقيقة السيكولوجية . وهكذا فان هناك عددا من المنافقين اكبر بكثير مما يوجد من الاشخاص المتحضرين حقا ـ صحيح ان من النقاط القابلة للنقاش

ما اذا كانت درجة معينة من النفاق المتحضر مما لا غنى عنه للحفاظ على الحضارة ، لان قابلية التكيف الثقافي التي بلغها حتى الان اولئك الذين يعيشون اليوم ربما لا تبرهن على انها كافية للمهمة . ومن الناحية الاخرى فان الحفاظ على الحضارة ، حتى على اساس مشكوك فيه الى هذا الحد ـ يقدم احتمالا بأن يحقق كل جيل جديد تحولا أبعد مدى للغريزة ، وأن يصبح الرائد لشكل اعلى من الحضارة .

يمكننا من الملاحظات السابقة ان نستمد بالفعل هذا العزاء ـ وهو ان شعورنا بالخزي وتحررنا المحزن من الوهم فيما يتعلق بالسلوك غير المتحضر لمواطني عالمنا في هذه الحرب يظهران امرين غير مبررين . فقد بنيا على وهم أسلمنا انفسنا له . والواقع ان ابناء وطننا لم ينحدروا الى الحد الذي نخشاه ، لانهم لم يرتفعوا ابدا الى المستوى العالي الذي كنا نعتقده . اما ان الوحدات الاكبر من الانسانية ، اي الشعوب والدول ، قد ابطلت كوابحها الخلقية ، فانه قد دفع هؤلاء الافراد ـ بطبيعة الحال ـ الى السماح لانفسهم بالتخلص لفترة ما من الضغط الشديد للحضارة وأن تمر الغرائز التي تكبح جماحها باشباع عابر . ومن المحتمل الا يكون هذا قد تسبب في حدوث صدع في الاخلاقية النسبية داخل الحدود القومية لكل منها .

ومع ذلك يمكننا ان نحقق نظرة أعمق من هذه في التغير الذي تحدثه الحرب في مواطنينا السابقين ، وأن نتلقى في الوقت نفسه تحذيرا ضد الحاق ظلم بهم . ذلك ان ارتقاء الذهن يبرهن على صفة خاصة لا توجد في اي عملية تطور اخرى . فعندما تنمو قرية وتصبح مدينة ، وعندما ينمو طفل فيصبح رجلا ، فان القرية والطفل يصبحان مغمورين في المدينة وفي الرجل . وتستطيع الذاكرة وحدها ان تتبع أثر الملامح القديمة في الصورة القديمة ؛ والواقع ان المواد او الاشكال القديمة قد تم

تخطيها واستبدلت بمواد واشكال جديدة . ويكون الامر على العكس من ذلك مع تطور الذهن . فهنا لا يستطيع المرء ان يصف الحالة القائمة ، وهي حالة خاصة تماما ، الا بالقول بأنه في هذه الحالة تظل كل مرحلة سابقة حاضرة الى جانب المرحلة اللاحقة التي نشأت عنها ؛ فالمراحل المتلاحقة تخلق حالة تعايش ، على الرغم من ان كل سلسلة التحولات قد صيغت وفقا للمواد نفسها. ويمكن الا تظهر الحالة الذهنية السابقة لعدة سنوات ، ومع ذلك فانها تكون حاضرة الى المدى الذي يمكنها معه في اي وقت ان تصبح من جديد هي أسلوب التعبير عن القوى الموجودة في الذهن ، ويمكن ان تكون هي وحدها كذلك ، كما لو ان التطورات اللاحقة قد ألغيت ، او خربت . وليست هذه المرونة غير العادية للارتقاء الذي يتم في الذهن غير محدودة في مداها ؛ انما يمكن وصفها بأنها قدرة خاصة على الارتداد ـ على النكوص ـ حيث انه يمكن تماما ان يحدث الا يصبح في الامكان بلوغ مرحلة لاحقة وأعلى من مراحل الارتقاء مرة اخرى ، بمجرد تركها . ولكن المراحل البدائية يمكن دائما ان تستعاد ؛ فان الذهن البدائي غير قابل للزوال بأكمل معنى لهذه الكلمة .

ان ما يسمى أمراض عقلية يعطي حتما للانسان العادي انطباعا بفكرة تدمير حياة الذهن او الروح . والواقع ان التدمير يرتبط فحسب بالاضافات والتطورات اللاحقة . ويكمن جوهر المرض العقلي في عودة الى أحوال سابقة من الحياة الوجدانية ووظائفها. وتقدم حالة النوم مثلا رائعا على مرونة الحياة العقلية، وهي الحالة التي نرغب فيها كل ليلة . ولما كنا قد تعلمنا ان نفسر ، حتى الاحلام العابثة والمشوشة ، فاننا نعرف اننا كلما نمنا نزيح جانبا اخلاقياتنا التي كسبناها بشق النفس كما نخلع جلبابا ، انما لنعود لارتدائها مرة اخرى في الصباح التالي . وهذا التعري ليس بطبيعة الحال مصحوبا بأي خطر ، لاننا مشلولون ،

محكوم علينا بالعجز ، في حالة النوم . وبواسطة الحلم وحده يمكننا ان ندرك نكوص حياتنا الانفعالية الى واحدة من المراحل السابقة للتطور . وعلى سبيل المثال فان من الجدير بالملاحظة ان جميع أحلامنا تحكمها دوافع أنانية خالصة . وقد طرح احد اصدقائي الانجليز هذه الفرضية في اجتماع علمي في امريكا ، على حين لاحظت سيدة كانت حاضرة ان ذلك قد يكون الحال في انمسا ، ولكنها تستطيع ان تؤكد عن نفسها وعن اصدقائها انهم غيريون حتى في احلامهم . وقد اضطر صديقي – على الرغم من انه هو نفسه من اصل انجليزي – الى ان يناقض السيدة بشكل قاطع على اساس من خبرته الشخصية في تحليل الاحلام، وأن يعلن ان السيدات الامريكيات ذوات الثقافة العالية انانيات تماما في أحلامهن شأنهن في ذلك شأن النمساويات .

وهكذا فان تحولات الغرائز التي تقوم عليها القابلية للتكيف الثقافي يمكن ايضا ان تقضي عليها – دوما او مؤقتا – خبرات الحياة . ومما لا شك فيه ان تأثيرات الحرب هي بين القوى التي يمكن ان تحدث مثل هذا النكوص ؛ ومن ثم فانه لا حاجة بنا الى انكار القابلية للتكيف الثقافي على كل من يبدون في الوقت الحاضر سلوكا غير متحضر ، ويمكننا ان نتوقع ان يستعيدوا في ازمنة السلم تهذيب غرائزهم .

ومع ذلك فان هناك عرضا آخر في مواطنينا في هذا العالم، عرض ربما ادهشنا او صدمنا بدرجة لا تقل عما فعله هبوطهم عن نبالتهم الاخلاقية الذي أصابنا باكتئاب شديد . أعني ضيق الافق الذي يظهره افضل العقول ، وعناءهم ، وعجزهم عن التوصل الى اشد الحجج افحاما ، وسرعة تصديقهم – بلا نقد – لاكثر القضايا قابلية للمنازعة . هذه في الحقيقة تعطي صورة تبعث على الاسى ، واني أود ان اقول بشكل قاطع انني لست في هذا – بأي حال – متحزبا اعمى يجد كل أوجه القصور الفكري في

جانب واحد . ولكن هذه الظاهرة من الايسر كثيرا تفسيرها كما انها أقل مدعاة للضيق من الظاهرة التي بحثناها لتونا . لقد علمنا طلاب الطبيعة البشرية والفلاسفة طويلا اننا نكون مخطئين حين نعتبر ذكاءنا قوة مستقلة ، وحين نغفل اعتماده على الحياة الانفعالية . انهم يعلموننا ان ذكاءنا لا يمكن ان يعمل على نحو يعول عليه الا حينما نبعده عن تأثيرات الحوافز الانفعالية القوية ؛ وخلافا لذلك فانه يسلك كمجرد أداة للارادة ويعطي الاستنتاج الذي تطلبه الارادة . وهكذا تكون الحجج المنطقية – في رأيهم – عاجزة في مواجهة المصالح الفعالة ، وهذا هو السبب في ان الافكار – التي تصفها عبارة فولستاف بأنها «كثيرة مثل ثمرات العليق» – لا تنتج الا أقل القليل من الانتصارات في الصراع ضد المصالح . ولقد أكدت خبرة التحليل النفسي هذا المعنى ايضا . انها تبين يوميا ان اكثر الاشخاص جموحا سيسلكون فجأة كبلهاء بمجرد ان تواجه بصيرتهم الضرورية مقاومة انفعالية ، ولكنهم سيستبعدون مهارتهم المعتادة كاملة بمجرد التغلب على هذه المقاومة . ان مظاهر الخبل التي دفعت هذه الحرب ابناء وطننا اليها – ومنهم كثيرون من افضل بني جنسهم – هي من ثم ظاهرة ثانوية ، هي نتيجة لاثارة انفعالية ، ومقدر لها – فيما نأمل – ان تختفي مع نهاية الحرب .

وعندما يعود الى الفهم مرة اخرى أبناء وطننا ، الذين هم الان مفتربون بدرجة كبيرة عنا ، سيسهل علينا اكثر ان نحتمل التحرر من الوهم الذي سببته لنا الامم – تلك الوحدات الاكبر من الجنس البشري – لاننا سندرك ان المطالب التي نفرضها عليها ينبغي ان تكون اكثر تواضعا . وربما كانت الامم تكرر مسار ارتقاء الفرد ، ولا تزال تمثل اليوم مراحل بدائية للغاية في تنظيم وتشكيل وحدات اكبر. ومما يتفق مع هذا ان العامل التربوي ، كحافز خارجي الى الاخلاقية – وهو ما نجد انه فعال للغاية

بالنسبة للفرد ـ لا يكاد يرى لدى الامم . صحيح اننا كنا نأمل ان تشكل المجموعة العريضة من المصالح التي وطدتها التجارة والانتاج نواة مثل هذا الحافز ، ولكنه يبدو ان الامم لا تزال تطيع أهواءها المباشرة بدرجة من السهولة اكبر بكثير مما تطيع مصالحها . فمصالحها تفيدها ـ على الاكثر ـ كتبريرات عقلية لاهوائها ؛ فالامم تعرض مصالحها كتبرير لاشباع أهوائها . أما لماذا يتعين على الوحدات القومية ان تزدري وتنفر وتبغض كل منها الاخرى ، وذلك حتى حينما تكون في سلام ، فهذا لغز بالفعل . فانني لا أستطيع ان أجد لهذا سببا . ان الامر يبدو كما لو انه ـ عندما تصبح المسألة مسألة عدد من الناس ، ان لم نقل مسألة ملايين ازالت كل المتطلبات الخلقية الفردية ، ولم تبق الا اكثر المواقف العقلية بدائية ، واقدمها ، واقساها. وربما سيكون بامكان المراحل المستقبلة من التطور وحدها ان تغير ـ بأي شكل ـ هذه الحالة التي تدعو للاسف . ولكن ينبغي ان يفعل قدر اكثر قليلا من الصدق والتعامل الصريح من جميع الاطراف ـ سواء في العلاقات الشخصية بين الناس الواحد منهم على الآخر ، او في العلاقات الشخصية بين الناس الواحد منهم مع الآخر ، او السبيل لهذا التحول .

ثانيا
موقفنا ازاء الموت

العامل الثاني الذي أعزو اليه شعورنا الراهن بالغربة في هذا العالم الذي كان يوما جميلا وملائما هو الاضطراب الذي وقع في موقفنا ازاء الموت ، وهو موقف كنا في السابق نتشبث به بكل قوة .

كان هذا الموقف أبعد ما يكون عن الاستقامة . فقد كنا ـ بالطبع ـ مستعدين لان نعتقد ان الموت هو النتيجة الضرورية للحياة ، وان كل فرد يدين للطبيعة بدين وعليه ان يتوقع سداد الفاتورة ـ وباختصار ان الموت طبيعي ، لا يمكن انكاره ، ولا يمكن تفاديه . ومع ذلك فاننا ـ في الواقع ـ كنا معتادين على ان نسلك كما لو كان الامر خلافا لذلك . فكنا نبدي ميلا لا يمكن ان نخطىء في ادراكه لان نركن الموت «على الرف» ، وان نزيله من الحياة . لقد حاولنا ان نخرسه ؛ بل اننا في الحقيقة نردد القول عن «التفكير في شيء كما نفكر في الموت» (١) . والمقصود هو موتنا نحن طبعا . فان موتنا هو بالفعل امر لا يمكن تخيله ، وكلما حاولنا ان نتخيله ندرك اننا في الواقع نعيش كمشاهدين . ومن هنا استطاعت مدرسة التحليل النفسي المجازفة بالتأكيد بأنه لا احد يعتقد ـ في أعماقه ـ في موته الشخصي ، او ، اذا قلنا الشيء نفسه بطريقة اخرى ، ان كل واحد منا ـ في اللاشعور ـ مقتنع بخلوده الشخصي .

اما عن موت الآخر ، فان الانسان المتحضر سيتحاشى ـ بعناية ـ الحديث عن مثل هذا الاحتمال على مسمع من الشخص المعني . والاطفال وحدهم هم الذين يغفلون هذا القيد؛ فهم يهددون ـ الواحد منهم الآخر ـ دون رادع بحتمية الموت في النهاية ، بل انهم يذهبون حتى الى حد الحديث عنه امام واحد يحبونه ، كما يقال مثلا : «أمي العزيزة ، سيكون امرا محزنا عندما تموتين ، ولكني عندئذ سأفعل هذا او ذاك» . اما البالغ المتحضر فانه لا يكاد يستطيع حتى ان يضمر فكرة موت الآخر دون ان يبدو لنفسه قاسيا او ذا قلب شرير ؛ طبعا ما لم يكن

---

١ ـ قول الماني مأثور يستخدم بمعنى «غير معقول» او «غير محتمل» .

مضطرا - كطبيب او محام او شيء من هذا القبيل - الى التعامل مع الموت مهنيا . بل انه لن يسمح لنفسه - قبل كل شيء - بأن يفكر في موت آخر اذا كان سيجني من وراء مثل هذا الحدث شيئا من حرية او مال او منصب . وبالطبع فان حساسيتنا هذه عاجزة عن كف يد الموت ؛ فعندما تكون قد سقطت فاننا نتأثر دائما تأثرا عميقا ، كما لو قد بطحنا ارضا بفعل دمار توقعاتنا . وعادتنا هي ان نضع كل التركيز على العلة العارضة للموت - حادث ، مرض ، عدوى ، تقدم في العمر ؛ وبهذه الطريقة نفضح محاولتنا لتعديل دلالة الموت من ضرورة الى عرض . اما اذا واجهنا موت العديدين في وقت واحد فان ذلك يبدو لنا مثيرا للذعر بشكل زائد . اننا نتخذ ازاء الشخص الميت نفسه موقفا خاصا ، شيئا كالاعجاب بشخص أدى مهمة بالغة الصعوبة . ونتوقف عن انتقاده ، ونتغافل عن الافعال الظالمة التي يحتمل ان يكون قد ارتكبها ، ونصدر الوصية : اذكروا محاسن موتاكم ، ونعتبر ان من الملائم أن لا نقدم في الخطبة الجنائزية وعلى شاهد القبر الا ما هو اكثر ملاءمة لذكراه . وتقدير الميّت - الذي لم يعد بحاجة اليه - هو أعز علينا من الحقيقة ، وهو - بالتأكيد بالنسبة لمعظمنا - اعز ايضا من تقدير الحي .

ونرى ذروة هذا الموقف التقليدي ازاء الموت بين الاشخاص المتحضرين في انهيارنا الكامل عندما يقع الموت بشخص نحبه - احد الأبوين او شريك في الزواج ، اخ او اخت ، ابن ، او صديق عزيز . عندئذ ترقد آمالنا وفخرنا وسعادتنا معه في القبر ، لن يعزينا شيء ، ولن نشغل مكانة المحبوب . عندئذ نسلك كما لو كنا ننتمي لقبيلة «الأسرا» التي يتعين ان يموت الواحد فيها اذا مات احد احبائه هؤلاء .

ولكن لموقفنا هذا ازاء الموت أثره القوي على حياتنا . ان الحياة تفقر وتفقد اهميتها حينما لا يتعرض للخطر اعلى ما في لعبة

العيش نفسها من قيمة ، وهو الحياة نفسها . انها تصبح مسطحة، بمثل سطحية واحدة من تلك التأرجحات الامريكية التي يفهم فيها من المرة الاولى انه لا شيء سيحدث ، على النقيض من مسألة غرامية اوروبية يتعين على الطرفين فيها ان يضعا العواقب الوخيمة في ذهنيهما . ان روابطنا الوجدانية - وشدة حزننا غير المحتملة - تجعلنا لا نميل الى جلب الخطر لانفسنا ولأولئك الذين ينتمون الينا . اننا لا نجرؤ على ان نفكر في القيام بأشياء كثيرة للغاية تكون خطرة ولكنها مما لا غنى عنه ، مثل محاولات الطيران الآلي ، والرحلات الى البلدان البعيدة ، والتجارب التي تدخل فيها مواد متفجرة . ويشلنا التفكير في من سيحل محل الابن لدى الام ، والزوج لدى الزوجة ، والاب لدى الابناء ، اذا ما وقعت كارثة . ويجر استبعادنا الموت من حساباتنا في أعقابه عددا من الاستنكارات والاستثناءات . ومع ذلك كان شعار عصبة الهانز (*) يعلن : من الضروري ان تركب البحر ، وليس من الضروري ان تعيش .

ونتيجة حتمية لهذا كله انه يتعين علينا ان نبحث في عالم الرواية ، في عالم الادب بشكل عام ، وعالم المسرح ، عن تعويض عن افقار الحياة . فهناك لا نزال نجد أناسا يعرفون كيف يموتون، بل انهم في الحقيقة قادرون على قتل آخر . وهناك فقط يمكننا ان نستمتع بالظرف الذي يجعل في امكاننا ان نروض انفسنا على الموت - اي اننا ، خلف كل تقلبات الحياة ، نحتفظ بوجودنا دون ان يمسه شيء . ذلك انه من المحزن للغاية ان يكون الامر في الحياة كما في لعبة الشطرنج ، حيث يمكن ان تؤدي حركة خاطئة

(*) اتحاد للتجار في المدن الالمانية الحرة في العصور الوسطى ، صار بعد ذلك اتحادا للمدن نفسها شكل لحماية تجارتها . «المترجم»

واحدة الى خسارتنا المباراة ، ولكن مع اختلاف هو انه لا يمكننا ان ندخل مباراة ثانية في الحياة ، فلا مباراة اعادة . اما في مجال الرواية فاننا نكتشف ذلك التعدد في الحياة الذي نتوق اليه . اننا نموت في شخص بطل معين ، ومع ذلك فاننا نعيش بعده ، ونحن مستعدون لان نموت مرة اخرى مع البطل التاريخي بالقدر نفسه من الامان .

ومن الواضح ان من شأن الحرب ان تجتاح هذه المعالجة التقليدية للموت . فلن نعود ننكر الموت ؛ فنحن مضطرون لان نؤمن به . لان الناس يموتون حقا ، ولم يعودوا يموتون واحدا بعد آخر ، وانما يموت الكثيرون منهم في وقت واحد ، وغالبا ما يموت عشرة آلاف في يوم واحد . كذلك لم يعد الموت موتا عرضيا . ومن المؤكد انه لا يزال يبدو مسألة صدفة اذا كانت رصاصة معينة تصيب هذا الرجل او ذاك ؛ ولكن الذي يبقى على قيد الحياة يمكن بسهولة ان يصاب برصاصة اخرى ، ويضع التراكم نهاية للانطباع بأن الموت عرضي . لقد اصبحت الحياة – في الحقيقة – مثيرة للاهتمام من جديد ؛ استعادت الحياة اهميتها كاملة .

هنا ينبغي ان نميز بين مجموعتين – اولئك الذين يخاطرون شخصيا بحياتهم في المعركة ، وأولئك الذين بقوا في بيوتهم وما عليهم الا ان ينتظروا فقدان اعزائهم بالجراح او المرض او العدوى. وانه ليكون من المثير للاهتمام حقا ان ندرس التغيرات في سيكولوجية المقاتلين ، ولكني لا اعرف الا القليل للغاية عنها . وعلينا ان نقف قليلا عند المجموعة الثانية ، التي ننتمي اليها نحن انفسنا . ولقد قلت بالفعل ان في رأيي ان الذهول وشلل الطاقات ، الذي نحس به الان بصورة عامة للغاية ، يحددهما جزئيا – من حيث جوهرهما – واقع اننا لا نستطيع ان نحتفظ بموقفنا السابق ازاء الموت، ولم نكتشف بعد موقفا جديدا. وربما

سيساعدنا على ان نفعل هذا ان نوجه بحثنا السيكولوجي نحو علاقتين اخريين مع الموت – العلاقة التي يمكن ان نعزوها الى الشعوب البدائية ، شعوب ما قبل التاريخ ، وتلك العلاقة الاخرى التي لا تزال توجد في كل واحد منا ، ولكنها تتخفى ، غير مرئية للوعي ، في أعمق الطبقات الدفينة من حياتنا العقلية .

وموقف انسان ما قبل التاريخ من الموت معروف لنا – بالطبع – فقط عن طريق الاستدلالات واعادة بناء التصورات ، ولكنني أعتقد ان هذه العمليات قد أمدتنا بمعلومات يمكن الوثوق بها الى حد مقبول .

لقد اتخذ الانسان البدائي موقفا متميزا للغاية ازاء الموت . ولقد كان موقفا بعيدا عن التماسك ، وكان حقا موقفا متناقضا . فهو من ناحية كان يأخذ الموت مأخذ الجد ، ويدركه على اعتبار انه ختام الحياة وكان يستخدمه لهذه الغاية ؛ ومن ناحية اخرى فانه كان ينكر الموت ويرده الى عدم . وقد نشأ هذا التناقض عن الظرف الذي جعله يتخذ موقفا تجاه موت انسان آخر ، اي موت انسان غريب ، يختلف اختلافا جذريا عن موقفه ازاء موته هو نفسه . لم يكن لديه اعتراض على موت الانسان الآخر : فقد كان يعني فناء مخلوق مكروه ، ولم يكن لدى الانسان البدائي اي تردد في إحداث هذا الموت . فقد كان – في الحقيقة – كائنا بالغ العنف ، اشد قسوة واكثر ايذاء من الحيوانات الاخرى . كان يحب ان يقتل ، وقد كان يقتل بطبيعة الحال . ولا حاجة بنا لان ننسب اليه تلك الغريزة التي يقال انها تكبح جماح الحيوانات الاخرى عن قتل وافتراس الحيوانات من نوعها .

ومن هنا فان تاريخ الانسانية البدائية مفعم بالجريمة . وحتى اليوم فان تاريخ العالم الذي يتعلمه اطفالنا في المدرسة هو في الاساس سلسلة من الجرائم ضد الجنس البشري . اما الشعور الغامض بالذنب الذي كان شائعا لدى الانسان منذ أزمنة ما قبل

التاريخ ، والذي تكشف في ديانات كثيرة في عقيدة الخطيئة الاولى ، فربما يكون نتيجة ذنب الدم الذي اقترفه الانسان البدائي . ولقد حاولت في كتابي **«الطوطم والتابو»** (١٩١٣) — معتمدا على مفاتيح امدنا بها و. روبرتسون سميث ، واتكنسون وتشارلز دارون — ان احدس طبيعة هذا الذنب البدائي ، واعتقد انه حتى العقيدة المسيحية المعاصرة تمكننا من استنباطها . فاذا كان «ابن الرب» قد اضطر للتضحية بحياته لكي يخلص البشرية من الخطيئة الاولى ، اذن — وبحكم قانون القصاص ، بحكم قاعدة العين بالعين — فلا بد ان هذه الخطيئة كانت قتلا ، كانت جريمة قتل . ولا شيء غير هذا يمكن ان يستوجب التضحية بحياته في الكفارة . واذا كانت الخطيئة الاولى عدوانا على الرب الاب ، فان الجريمة الاولى للبشرية لا بد كانت جريمة قتل أب ، قتل الاب الاول للرعيل البشري البدائي ، الذي تحولت صورته في الذاكرة بعد ذلك الى رب (١) .

لقد كان موت الانسان البدائي بالنسبة اليه هو نفسه امر لا يمكن تخيله وغير حقيقي ، تماما كما هو بالنسبة لأي منا اليوم . ولكن كانت هناك بالنسبة اليه حالة يتصارع فيها الموقفان المتعارضان تجاه الموت ؛ وكانت هذه الحالة بالغة الخطورة وتسفر عن نتائج بعيدة الاثر . وكانت تحدث حينما يرى الانسان البدائي شخصا يمت اليه يموت — زوجته ، ابنه ، صديقه ، وهم الذين كان يحبهم بالتأكيد كما نحب نحن ذوينا . ذلك ان الحب لا يمكن ان يكون أصغر كثيرا من الشهوة الى القتل . عندئذ فانه — في لحظات ألمه — كان يتعين عليه ان يتعلم ان المرء نفسه يمكن ان

١ — قارن فصل «الانعكاسات الطفولية للطوطمية» ، في كتاب «الطوطم والتابو » .

يموت ، وهو اعتراف كان كيانه كله يتمرد عليه ؛ ذلك ان كل واحد من اولئك الاحباء اليه كان — بكل صدق — جزءا من أناه المحبوب . ولكن — حتى رغم هذا — فان حوادث الموت هذه — من ناحية اخرى — كانت لها مصداقية بالنسبة اليه، حيث انشيئا ما من الغريب المعادي كان يقيم داخل كل من هؤلاء الاشخاص الاحباء . ومن المؤكد انه كانت لقانون التناقض الوجداني ambivalence للشعور — الذي يحكم الى يومنا هذا علاقاتنا العاطفية مع اولئك الذين نكنّ لهم اشد الحب — مشروعية أوسع نطاقا بكثير في الحقب البدائية . هكذا فان اولئك الموتى الاحباء كانوا ايضا اعداء وغرباء يثيرون في الانسان البدائي قدرا من الاحساس العدائي (٢) .

لقد اعلن الفلاسفة ان اللغز العقلي الذي تمثل للانسان البدائي في صورة الموت كان هو الذي اجبره على التأمل ، وانه بهذا أصبح نقطة الانطلاق لكل تأمل . واعتقد ان الفلاسفة في هذا يفكرون بطريقة مفرطة في التفلسف ، ولا يعطون اعتبارا كافيا للدوافع الاولية المؤثرة . ولهذا فاني اسمح لنفسي بأن احد من هذا التأكيد وأصححه : لقد كان الجسد المصروع لعدو الانسان البدائي هو الذي يمثل انتصاره ، بلا حاجة الى ان يجهد عقله بالتفكير في لغز الحياة والموت ، فليس اللغز العقلي ، وليس كل موت ، وانما تصارع المشاعر ازاء موت الاحباء ، الذين هم رغم هذا اشخاص غرباء ومكروهون ، هو ما اطلق روح البحث لدى الانسان . ومن هذا التصارع في المشاعر كان علم النفس نتيجة مباشرة . فلم يعد باستطاعة الانسان ان يبقي الموت على مسافة منه ، لانه ذاق منه في حزنه على الموتى ؛ ولكنه — رغم هذا — لم يرض تماما بالتسليم به ، لانه لا يستطيع ان يتصور نفسه ميتا .

٢ — قارن فصل «التابو والتناقض الوجداني» ، في كتاب «الطوطم والتابو».

ومن هنا فقد ابتدع حلا وسطا ، سلم بحقيقة الموت ، حتى موته هو نفسه ، ولكنه جرده من معنى الفناء ، الذي لم يكن لديه دافع للاعتراض عليه حيث كان الامر يتعلق بموت عدوه . وخلال تأمله لجثمان من يحبه اخترع الاشباح ، وكان شعـوره بالذنب ازاء الرضى الممزوج بالحزن هو الذي حول هذه الارواح الحديثـة الولادة الى جنيات شريرة مفزعة . وقد أوحت اليـه التغييرات التي يحدثها الموت بتقسيم الفرد الى جسد وروح — وقبل كل شيء الى ارواح عديدة . وبهذه الطريقة فان سلسلة افكـاره سارت في خط متواز مع عملية التحلل التي تبدأ مـع الموت . واصبح تذكر الميت لفترة طويلة الاساس لافتراض انماط اخرى للوجود ، واعطاه تصور الحياة التي تستمر بعد الموت الظاهري .

وفي البداية لم تكن هذه الانماط التالية للوجود اكثر مـن ذيول لتلك الحياة التي وضع الموت لها نهاية — كانت ظلا ، خالية من المضمون ، وحتى ازمنة متأخرة لم تكن لها سوى قيمة ضئيلة ؛ كانت تبدو كمجرد نقص مثير للأسى . ويمكننا ان نتذكر اجابـة روح أخيل على أوديسيوس :

في الماضي ، اثناء الحياة على الارض ، كنا نبجلك لا أقل من إله ، نحن الاخيليين ؛ والآن في مملكة الموتى فاننا نبجلك كملك ، فهنا انت تحكم ؛ اذن فلماذا يتعين ان يحزنك الموت ، أخيل ؟

هكذا تكلمت : عندئذ أجابني على الفور ، لا تتكلم برفق عن الموت ، أتوسل اليك ، اي أوديسيوس الشهير ، الافضل كثيرا ان تظل على الارض كعبد للآخر ، حتى ولو لرجل لا نصيب له ، حظه من حق الحياة ضئيل ، من ان تحكم ملكا أوحد على مملكة أشباح بلا أجساد (٣) .

٣ — **الاوديسة** ، ٤٨٤ — ٤٩١ ، عن الترجمة الانجليزية لـ هـ.ب. كوتيريل.

او بوصف هايني القوي الساخر الى حـد المرارة ، حيث يجعل اخيل يقول ان اقل التافهين اهمية في شتوكيرت الواقعة على نهر النيكر هو اسعد — في كونه حيا — من ابن بيلايـوس البطل الميت ، امير الظلال في عالم الفناء .

ولم تبتدع الاديان الا بعد وقت متأخر كثيرا النظرة عن هذه الحياة الاخرى باعتبارها الحياة المرغوبة اكثر والحياة الصحيحة حقا ، وحطت الاديان من قدر الحياة التي ينهيها المـوت فجعلت منها مجرد تمهيد . وعندئذ كان من المنطقي مد الحياة الـى الماضي ، وتصور وجودات سابقة ، وتحولات للروح وعمليـات تقمص ، كل ذلك بهدف تجريد الموت من معناه كنهاية للحياة . فمنذ وقت مبكر للغاية نشأ فعلا انكار الموت ، الذي وصفناه قبلا بأنه تقليد من تقاليد الحضارة .

والى جانب جثمان المحبوب لم تتولد فحسب فكـرة الروح والاعتقاد بالخلود ، وجزء كبير من احساس الانسان العميـق الجذور بالذنب، وانما تولدت ايضا أقدم لمحات القانون الاخلاقي. فقد كان اول وأخطر تحريم فرضه استيقاظ الضمير : لا تقتل . لقد تولد عن رد الفعل ضد جاذبية الكراهية التي كانت تكمن وراء الحزن على الميت المحبوب ، وكانت تمتد تدريجيا الى الاغراب غير المحبوبين وفي النهاية حتى الى الاعداء .

هذا الامتداد النهائي لم يعد يكابده الانسـان المتحضر . وعندما يكون مصير الصراع الجنوني لهذه الحرب (*) قد تقرر ، فان كل واحد من المحاربين المنتصرين سيعود مبتهجا الى موطنه وزوجته وأبنائه ، لا يعطله ولا يزعجه العدو الذي ذبحه سواء في

(*) يقصد فرويد الحرب العالمية الاولى التي كتب في وقتها هذا البحث.
«المترجم»

اشتباك مباشر او بواسطة اسلحة التدمير من بعيد . ومن الجدير بالملاحظة ان مثل هذه الاجناس البدائية كما لا تزال تسكن الارض، والتي هي بالتأكيد اقرب منا الى الانسان البدائي ، تتصرف على نحو مختلف في هذا الصدد ، او هي ظلت تتصرف على هذا النحو الى ان وقعت تحت تأثير المدنية . ان البدائي – الاسترالي ، البوشمان ، الفيغاني – ليس بأي حال قاتلا لا يدرك الندم ؛ انه عندما يعود منتصرا من درب الحرب قد لا تطأ قدماه قريته وقد لا يمس زوجته الى ان يكون قد كفّر عن الجرائم التي ارتكبها في الحرب بكفارات هي في الغالب طويلة وشاقة . ويمكننا ان نفترض – طبعا – ان هذه نتيجة الخرافة ؛ البدائي لا يزال يعاني الخوف من الارواح المنتقمة للمغدور . ولكن أرواح العدو المهزوم ليست سوى التعبير عن ضميره هو ، وقد اصبح مثقلا بحساب ذنب الدم ؛ ووراء هذه الخرافة تلوح غلالة من الحساسية الاخلاقية فقدناها نحن الاناس المتمدنون (٤) .

وسريعا ما ستنشأ الارواح الورعة ، التي تتعلق بالاعتقاد ببعدنا عن كل ما هو شرير ووضيع ، عن الظهور المبكر والحظر الملح للقتل ، بما تجتذبه من استنتاجات فيما يتعلق بقوة هذه التأثيرات الاخلاقية القوية ، التي لا بد بالتالي ان تكون قد زرعت فينا . ولسوء الطالع فان هذه المناقشة تثبت ما هو اكثر حتى من هذا بالنسبة للرأي المضاد . فان تحريما على هذه الدرجة من القوة لا يمكن ان يوجد الا ضد حافز مساو له في قوته . اما ذلك الذي لا ترغبه اي روح بشرية فلا حاجة الى تحريمه (٥) ؛ انما هو يستبعد تلقائيا . والتأكيد ذاته على الوصية **لا تقتل** تجعل من

٤ – قارن : **الطوطم والتابو** .

٥ – قارن المناقشة الممتازة لفريزر المذكورة في كتاب «الطوطم والتابو» .

اليقيني اننا ننحدر من سلالة من المجرمين لا نهاية لها ، كانت الشهوة الى القتل تجري في دمهم ، كما يمكن ان يكون الحال معنا نحن انفسنا الان . والمعاناة الاخلاقية للبشرية – التي لا حاجة بنا الى التهوين بأقل درجة من قوتها واهميتها – هي اكتساب يصحب الارتقاء ؛ وبعدئذ اصبحت هذه المعاناة الملكية الوراثية لتلك الكائنات البشرية التي تعيش اليوم ، وان يكن ذلك – لسوء الطالع – بمقدار مختلف للغاية .

ولنترك الان الانسان البدائي ، ولنعد الى اللاشعور في حياتنا العقلية . وهنا نعتمد اعتمادا كليا على المنهج التحليلي النفسي في البحث ، وهو المنهج الوحيد الذي يسبر مثل هذه الاعماق . اننا نسأل ما موقف لاشعورنا تجاه مشكلة الموت . ولا بد ان تكون الاجابة : يكاد يكون هو بالضبط موقف الانسان البدائي . وفي هذا الجانب – كما في كثير غيره – يعيش انسان عصور ما قبل التاريخ داخل لاشعورنا دون اي تغيير . وهكذا فان لاشعورنا لا يعتقد بموته هو ؛ انه يسلك كما لو كان خالدا . وما نسميه «لاشعور» (اي الطبقات الاعمق من عقولنا ، التي تتكون من الحوافز الغريزية) لا يعرف شيئا أبا كان عن السلبيات او المنفيات – فالتناقضات تتوافق فيه – وهو من ثم لا يعرف شيئا أيا كان عن موته هو ، لاننا لا نستطيع ان نعطي هذا الموت الا معنى سالبا. وينشأ عن هذا انه ليس بين الغرائز التي نملكها غريزة مستعدة للاعتقاد بالموت . وربما يكون هذا – حتى – سر البطولة . فالتفسير العقلاني للبطولة هو انها تقوم على القرار القائل بأن الحياة الشخصية لا يمكن ان تكون أثمن من مثل عليا مجردة عامة معينة . ولكن الامر الاكثر حدوثا – في رايي – ان البطولة الغريزية والمندفعة التي لا تعرف دافعا كهذا ، والتي تستخف

بالخطر على غرار هانز ممهد الطرق ، بطل انز نغروبر (*) الذي كان يقول : «ان شيئا لا يمكن ان يصبني **انا**» . او فان ذلك الدافع لا يفيد الا في القضاء على التردد الذي قد يؤخر رد فعل بطولي يتفق مع اللاشعور . والفزع من الموت ـ الذي يسيطر علينا اكثر مما نعرف ـ هو من ناحية اخرى ، شيء ثانوي ، باعتبار انه يكون عادة نتيجة الشعور بالذنب .

ومن ناحية اخرى فاننا نعترف بالموت ـ بالنسبة للغرباء وبالنسبة للاعداء ـ ونخصهم به بنفس الرضى وبدون تفكير مثلما كان يفعل الانسان البدائي . وهنا يظهر ـ حقا ـ فرق يثبت في الممارسة انه فرق حاسم . فان لاشعورنا لا ينفذ عملية القتل ؛ انما هو يفكر فيها ويرغبها فحسب . ولكنه من الخطأ كلية التقليل من قيمة هذا الواقع النفسي بالمقارنة بالواقع الفعلي . فهو مهم ومشحون بما فيه الكفاية . فنحن ـ في اللاشعور ـ نبعد يوميا وفي كل ساعة كل من يقف في طريقنا ، كل من اغضبنا او اضرنا . والعبارة القائلة «ليأخذه الشيطان !» ـ التي كثيرا ما تنطلق من بين شفاهنا في غضب مازح او التي تعني حقا «ليأخذه الموت !» ـ هي في لاشعورنا رغبة موت متعمدة شديدة الاهمية. والحقيقة ان لا شعورنا يمكن ان يقتل حتى لاسباب تافهة ؛ فهو مثل قانون دراكو الاثيني القديم لا يعرف عقوبة لجريمة الا الموت ؛ ولهذا قدر معين من التماسك المنطقي ، لان كل ايذاء لأنانا المعظم والاوتوقراطي هي في اعماقها جريمة ضد **الذات الملكية** .

وهكذا فاننا اذا حكم علينا بالرغبات الكامنة في لاشعورنا

(*) لودفيغ انزنغروبر كاتب مسرحي نمساوي من القرن التاسع عشر يرتبط اسمه بما يعرف بالمسرحيات الفلاحية ، وكان لادبه دور كبير في التأثير على المسرح الواقعي . «المترجم»

نكون ـ مثل الانسان البدائي ، مجرد عصابة من القتلة . وحسنا ان جميع هذه الرغبات لا تملك القدره التي كان يعزوها اليها الناس البدائيون (٦) . فوسط النيران المتقاطعة للعنات المتبادلة كان يمكن ان تكون البشرية قد قضت منذ زمن بعيد ، وقضى معها افضل الرجال وأحكمهم وأجمل النساء وأرقهن .

ان التحليل النفسي لا يجد قدرا ضئيلا من التصديق بين الاناس العاديين بسبب تأكيدات كهذه . فهم يرفضونها على انها سخافات تفندها الخبرة الشعورية ، ويغفلون ـ ببراعة ـ عن الاشارات الطفيفة التي يكون اللاشعور معرضا من خلالها لان يفضح نفسه حتى للشعور . ولهذا فانه من المناسب ان نشير الى ان كثيرا من المفكرين، الذين لم يكن من الممكن ان يتأثروا بالتحليل النفسي، قد اتهموا ـ بالتأكيد ـ افكارنا غير المعلنة عن استعداد، او عدم مبالاة بتحريم القتل، للتخلص من اي فرد يقف في طريقنا. ومن بين أمثلة عديدة على هذا سأختار واحدا شهيرا للغاية : في رواية **الاب جوريو** ، يشير بلزاك الى فقرة من مؤلفات جان جاك روسو حيث يسأل هذا المؤلف القارىء ماذا يفعل اذا استطاع ـ دون ان يغادر باريس ، وبالطبع دون ان يكشف امره ـ ان يقتل ، محققا لنفسه كسبا كبيرا ، وجيها صينيا مسنا من بكين بمجرد فعل من افعال الارادة . ويلمح روسو ضمنا الى انه لا يعطي قيمة كبيرة لحياة هذا الوجيه الصيني . وقد صارت عبارة «اقتل وجيهه الصيني» مثلا على هذا الاستعداد الخفي حتى من جانبنا نحن اليوم .

وبالمثل توجد سلسلة كاملة من التلميحات والنكات الساخرة التي تؤكد هذا المعنى نفسه ، مثل الاشارة التي تعزى الى احد

---

٦ ـ فارن : عظمة الفكر ، «الطوطم والتابو» .

الازواج : «اذا مات احدنا فسوف اذهب لأعيش في باريس» . وما كان يمكن ان تكون مثل هذه النكات الساخرة ممكنة ما لم تكن تحتوي على حقيقة غير معترف بها ولا يمكن اقرارها اذا ما جرى التعبير عنها بصورة جدية وجريئة . ففي النكات ـ كما نعرف ـ حتى الحقيقة يمكن ان تقال .

بالنسبة للانسان البدائي ، وكذلك بالنسبة الينا في لاشعورنا ، تنشأ حالة يتصارع ويتضاد الموقفان المتعارضان ازاء الموت ، الموقف الذي يعترف به كإفناء للحياة ، والآخر الذي ينكر ان له هذه الغاية ـ وهذه الحالة هي نفسها التي كانت سائدة في العصور البدائية ، بالنسبة لموت او خطر يهدد حياة شخص نحبه ، احد الابوين او شريك زواج ، اخ او اخت ، ابن ، او صديق عزيز . فهؤلاء الاحباء ـ من ناحية ـ ملكية داخلية ، احد مكونات أنانا الشخصي ، ولكنهم ـ من ناحية اخرى ـ غرباء ، بل حتى اعداء ، الى حد ما . وباستثناء عدد قليل جدا من المواقف، فانه يرتبط بأرق وأوثق عواطفنا أثر من العداء يمكنه ان يثير رغبة موت لاشعورية . ولكن هذا الصراع الناجم عن التناقض الوجداني لا يجد له الان مجالا ـ كما كان يجد من قبل ـ في نظريات الارواح والاخلاق ، وانما في الاعصبة neuroses التي تمدنا بتبصر عميق في الحياة العقلية السوية بالمثل . وما اكثر ما تعين على اولئك الاطباء الذين يمارسون التحليل النفسي ان يتناولوا عرَض مبالغة في العناية الرقيقة برفاهية الاقرباء ، او توجيه اللوم للذات دون ما اساس على الاطلاق، بعد موت انسان حبيب . وقد تركتهم دراسة هذه الحالات خالين من اي شك بشأن مدى واهمية رغبات الموت اللاشعورية .

يشعر الانسان العادي بفزع غير عادي ازاء امكان وجود مثل هذه الاحاسيس . ويأخذ هذا النفور على انه اساس مشروع لتكذيب تأكيدات التحليل النفسي . واعتقد انه مخطىء في هذا. فليس اي حط من قيمة حبنا مقصودا ، ولا احد يشترك فيه

فعلا . انما هو ـ حقا ـ غريب على ذكائنا كما هو غريب على احاسيسنا الجمع بين الحب والكراهية ، ولكن **الطبيعة** ، باستغلالها هذين الضدين التوأمين ، تحاول جاهدة ان تحتفظ بالحب يقظا ومتجددا دائما ، حتى تحميه من الكراهية التي تحوم من ورائه . وقد يقال اننا ندين بأجمل زهرات حياتنا الغرامية لرد الفعل ضد الدافع العدائي الذي نكتشفه في صدورنا .

وعلى سبيل الايجاز : ان لاشعورنا غير قابل لفكرة موتنا ، بقدر ما انه ذو عقل اجرامي تجاه الغريب ، وبقدر ما هو منقسم او متناقض وجدانيا تجاه المحبوب ، بقدر ما كان الانسان في الازمنة القديمة . ولكن ما أبعد المسافة التي قطعناها بعيدا عن الحالة البدائية في موقفنا التقليدي المتمدن تجاه الموت !

من السهل ان نفهم تأثير فعل الحرب على هذه الثنائية . انها تنزع منا آخر اضافات المدنية ، وتطرح في العراء الانسان الاول في كل منا . انها تجبرنا مرة اخرى على ان نكون ابطالا لا يستطيعون الاعتقاد بموتهم ؛ انها تدمغ الغريب بأنه العدو الذي يتعين التسبب في موته او الرغبة فيه ؛ وهي تنصحنا بأن نرتفع فوق موت اولئك الذين نحب . ولكن الحرب لا تزال ؛ وما دامت ظروف الوجود بين الامم على هذه الدرجة من الاختلاف ، وما دامت مشاعر المقت بين الشعوب على هذه الدرجة من الحدة ، فستكون هناك ـ ولا بد ان تكون ـ حروب . وينشأ عندئذ السؤال: السنا نحن الذين ينبغي ان نستسلم، ان نتكيف معهم؟ السنا نحن الذين ينبغي ان نعترف بأننا في موقفنا المتمدين ازاء الموت نعيش مرة اخرى ـ نفسيا ـ متجاوزين وسائلنا ، وعلينا ان نصلح وأن نعطي للحقيقة ما لها ؟ الا يكون من الافضل ان نعطي الموت المكانة ـ في الواقع وفي افكارنا ـ التي تنتمي اليه بصورة ملائمة ، وان نسلم بقدر اكبر قليلا من البروز للموقف اللاشعوري ازاء الموت ، الذي كنا نقمعه في الماضي بكل عناية ؟ ان هذا لا يكاد يبدو انجازا اكبر حقا ، وانما يبدو خطوة للخلف في اكثر من

اتجاه واحد ، هو نكوص regression ؛ ولكن له فضل كونه يأخذ في الحسبان على نحو اكبر الواقع الحقيقي للامور ، ويجعل الحياة مرة اخرى اكثر احتمالا لنا . ويبقى احتمال الحياة ــ بعد كل شيء ــ الواجب الاول لكل الكائنات الحية . اما الوهم فــلا يمكن ان تكون له قيمة اذا جعل احتمال الحياة أشد صعوبة علينا.

اننا نتذكر المثل القديـــم : **اذا رغبت في السلام فاستعد للحرب .**

وربما حان الوقت لان نعيد صياغته هكذا : اذا اردت احتمال الحياة ، فلتكن مستعدا للموت .

لماذا الحرب ؟ (*)

(١٩٣٢)

فيينا ، ايلول (سبتمبر) ١٩٣٢

عزيزي بروفيسور اينشتاين

عندما سمعت انك تنوي دعوتي الى تبادل للآراء حول موضوع

(*) كان هذا هو عنوان خطابات مفتوحة متبادلــة بين بروفيسور البرت أينشتاين وفرويد . وكانت هذه الخطابات حلقة في سلسلة تبادلات مماثلة نظمها «المعهد الدولي للتعاون الفكري» تحت رعاية «عصبة الامم» ، وقد نشر خطــاب فرويد باللغات الالمانية والفرنسية والانجليزية في وقت واحد في باريس عــام ١٩٣٣ . اما خطاب اينشتاين الذي سبقه فكان مقتضبا يحدد مشكلات المناقشة. وقد ترجمنا رسالة فرويد هذه عن المجلد الخامس من مجموعة ابحاث فرويــد (بالانجليزية) . «المترجم»

ما يهمك ويبدو انه يستحق اهتمام آخرين بالاضافة اليك ، وافقت عن طيب خاطر . وقد توقعت ان تختار مشكلة في اطار ما هو ممكن المعرفة اليوم ، مشكلة يمكن لكل منا – عالم طبيعة وعالم نفس – ان تكون له زاوية خاصة به في تناولها ، وحيث يمكن ان نلتقي من اتجاهين مختلفين على اساس واحد . ومع ذلك فانك فاجأتني بطرح مسألة ما يمكن عمله لحماية البشرية من لعنة الحرب . وقد خفت في البداية بفعل فكرة عجزي انا – وقد كنت غالبا اقول نحن – عن مصالح – ما بدا انه مشكلة عملية تدخل في اهتمام رجال الدولة . ولكنني ادركت بعد ذلك انك اثرت المسألة لا بوصفك عالما طبيعيا وفيزيائيا بل بوصفك محبا للانسانية : فقد كنت تسير على درب اهداف عصبة الامم تماما مثل فريديوف نانسين المستكشف القطبي عندما مارس العمل في تقديم المساعدة للجائعين والمشردين من ضحايا الحرب العالمية . وقد اعتقدت – بالاضافة الى هذا – انه ليس مطلوبا مني ان اتقدم باقتراحات عملية ، وانما فقط ان احدد مشكلة تفادي الحرب كما تبدو لمراقب سيكولوجي . وهنا ايضا فانك انت نفسك قلت كل ما هنالك مما يمكن ان يقال في الموضوع . ولكن على الرغم من انك اخذت كل ما في أشرعتي من هواء فانه يسرني ان اسير في أعقابك وأن اقنع بتأكيد كل ما قلته انت بالافاضة فيه بقدر ما تسمح معرفتي – او تخميني .

انك تبدأ بالعلاقة بين **الحق والقوة** . ولا يمكن ان يقوم شك في ان هذه هي نقطة البداية الصحيحة لبحثنا . ولكن هل لي ان أستعيض عن كلمة «القوة» بكلمة «العنف» الأجسر والاكثر فظاظة؟ ان الحق والعنف يبدوان لنا اليوم كنقيضين . وعلى ذلك فانه يمكن ان نبين بسهولة ان الواحدة منهما نشأت عن الاخرى ؛ واذا ما عدنا الى البدايات الاولى ورأينا كيف حدث هذا لاول مرة ، لحلت المشكلة بسهولة . وعليك ان تسامحني اذا ما بررت فيما

هو آت بالاساس المألوف والمقبول عامة كما لو كان جديدا ، ولكن هذا امر يتطلبه تسلسل حجتي .

انه لمبدأ عام – اذن – ان صراعات المصالح بين الناس تسوى باستخدام العنف . وهذا صحيح بالنسبة للمملكة الحيوانية بأسرها ، وهي المملكة التي لا يملك الناس استبعاد انفسهم منها . وفي حالة البشر تحدث ايضا – بلا شك – صراعات في **الرأي** قد تصل الى اعلى نقطة من التجريد وتبدو انها تتطلب نوعا آخر من الاساليب لتسويتها . وهذا – على اي حال – تعقيد لاحق . فكبداية – في قطيع بشري صغير – كانت القوة العضلية الاكثر تفوقا هي التي تقرر من يملك الاشياء وارادة من هي التي تسود. وسريعا ما اضيفت الى القوة العضلية واستعيض عنها باستخدام الادوات : فالفائز هو من يملك الاسلحة الافضل او من يستخدمها بطريقة امهر . ومن اللحظة التي ادخلت فيها الاسلحة بدأ التفوق العقلي فعلا يحل محل القوة العضلية الغاشمة ؛ ولكن الغرض النهائي من القتال بقي كما هو – كان لا بد من اجبار طرف او آخر على التخلي عن طلبه او عن اعتراضه بفعل الدمار الذي يلحق به وبفعل شل قوته . وكان هذا الغرض يتحقق بالكامل اذا اباد عنف المنتصر خصمه بصفة نهائية ، اي بعبارة اخرى قتله. وكان لهذا ميزتان : انه لا يستطيع ان يجدد معارضته ، وأن مصيره يردع الآخرين عن ان يحذو حذوه . وبالاضافة الى هذا فان قتل عدو كان يشبع ميلا غريزيا سيتعين علي ان اذكره فيما بعد . ويمكن ان تواجه نية القتل بفكرة ان العدو يمكن ان يستخدم في انجاز خدمات مفيدة اذا ترك حيا في حالة خوف . وفي تلك الحالة كان عنف المنتصر قانعا باخضاع العدو بدلا من قتله . تلك كانت البداية الاولى لفكرة الابقاء على حياة عدو ، ولكن بعد ذلك كان يتعين على المنتصر ان يعالج تعطش خصمه المهزوم الى الانتقام وأن يضحي بجانب من أمنه .

تلك اذن كانت الحالة الاصلية للأمور : سيطرة من جانب اي من يملك القوة الاكبر ــ سيطرة بواسطة العنف الغاشم او العنف يعززه العقل . وكما نعرف فان هذه القاعدة تبدلت في مسار الارتقاء . فقد كان هناك طريق أفضى من العنف الى الحق او القانون . فماذا كان ذلك الطريق ؟ اعتقادي انه كان هناك طريق واحد : الطريق الذي افضت اليه حقيقة ان القوة المتفوقة لفرد واحد يمكن منافستها باتحاد قوى ضعيفة متعددة . «الاتحاد قوة» . وقد أمكن كسر العنف بالاتحاد ، واصبحت قوة اولئك الذين اتحدوا هي التي تمثل القانون على النقيض من عنف الفرد الواحد . وهكذا نرى ان الحق هو قوة جماعة . ولكنه لا يزال عنفا مستعدا لان يوجه ضد اي فرد يقاومه ؛ وهو يعمل بالاساليب نفسها ويسعى الى الاغراض عينها . ويمكن الاختلاف الحقيقي الوحيد في حقيقة ان ما يسود لم يعد عنف فرد وانما عنف جماعة . ولكن حتى يتم فعلا الانتقال من العنف الى هذا الحق او العدل الجديد لا بد من تحقق شرط سيكولوجي واحد . فلا بد ان يكون اتحاد الاغلبية اتحادا مستقرا وثابتا . اما اذا تم فحسب بغرض ضرب فرد واحد مسيطر ثم حل بعد هزيمته ، فانه لا يكون قد حقق شيئا . فان الشخص التالي الذي سيجد في نفسه تفوقا في القوة سيسعى مرة اخرى لفرض سيطرة بالعنف وتتكرر اللعبة **الى ما لا نهاية** . فلا بد ان تتم المحافظة على الجماعة بشكل دائم ، ولا بد من تنظيمها ، ولا بد من وضع ترتيبات لتوقع مخاطرة التمرد ، ولا بد من تأسيس سلطات لمراقبة مراعاة تلك الترتيبات ــ اي القوانين ــ وللاشراف على تنفيذ اجراءات العنف المشروعة . واعتراف جماعة بمصالح كهذه يفضي الى نمو الروابط العاطفية بين اعضاء مجموعة متحدة من الناس ــ مشاعر الوحدة التي هي المصدر الحقيقي لقوتها .

هنا ــ فيما أعتقد ــ تجمعت لدينا كل العناصر الاساسية :

التغلب على العنف بنقل السلطة الى وحدة اكبر تجمعها معا روابط عاطفية بين اعضائها . وما يبقى ليقال لا يتعدى اسهابا وتكرارا لهذا .

ان الوضع بسيط طالما ان الجماعة تتألف فقط من عدد من الافراد المتكافئين في القوة . وتحدد قوانين مثل هذه الرابطة المدى الذي ينبغي على كل فرد ــ اذا أريد ضمان امن الحياة الجماعية ــ ان يسلمه من حرية الشخصية لتحويل قوته الى استخدامات عنيفة . ولكن حالة مريحة كهذه غير قابلة للتصور الا من الناحية النظرية . اما في الواقع الفعلي فان الوضع معقد بحكم حقيقة ان الجماعة تتألف ، من بدايتها الاولى ، من عناصر ذات قوى متباينة ــ رجال ونساء ، آباء وابناء ــ وسريعا، ونتيجة لحرب وغزو ، فانها تشتمل ايضا على منتصرين ومهزومين ، يتحولون الى سادة وعبيد . وعندئذ تصبح عدالة الجماعة تعبيرا عن درجات متفاوتة من السلطة داخلها ؛ فالقوانين توضع بواسطة ومن اجل الاعضاء الحاكمين ولا تدع مجالا كافيا لحقوق اولئك الذين في وضع خضوع . ومن ذلك الوقت يصبح هناك عاملان مؤثران في الجماعة ، هما مصدر عدم الاستقرار حول مسائل القانون ، ولكنهما ــ في الوقت نفسه ــ ينحوان نحو مزيد من النمو للقانون . اولا ، تبذل محاولات من جانب حكام معينين لوضع انفسهم فوق التحريمات التي تنطبق على كل فرد ــ اي انهم يسعون للعودة من سيطرة القانون الى سيطرة العنف . ثانيا، يقوم الاعضاء المتهورون في الجماعة بجهود مستمرة للحصول على مزيد من السلطة وأن ينالوا اعترافا بأية تغييرات تتم في هذا الاتجاه لكي تدمج في القوانين ــ اي انهم يضغطون للاتجاه من عدالة متفاوتة نحو عدالة متساوية للجميع . ويصبح هذا الاتجاه الثاني مهما بشكل خاص اذا حدث تحول حقيقي في السلطة داخل الجماعة ، على نحو ما قد يحدث نتيجة لعدد من العوامل

التاريخية . وفي تلك الحالة يمكن ان يتكيف الحق تدريجيا مع التوزيع الجديد للسلطة ، او – وهو ما يحدث غالبا – عندما تكون الطبقة الحاكمة غير راغبة في الاعتراف بالتغير ، ويتبع ذلك تمرد وحرب اهلية ، مع توقف مؤقت للقانون وقيام محاولات جديدة لايجاد حل بالعنف تنتهي باقامة حكم قانون جديد . على ان هناك مصدرا آخر قد تنشأ عنه تعديلات في القانون ، وهو مصدر يكون التعبير عنه سليما على الدوام : وهو يكمن في التحول الثقافي لاعضاء الجماعة . وعلى اي حال فان هذا المصدر ينتمي على نحو ملائم الى حلقة اخرى وينبغي بحثه فيما بعد .

هكذا نرى ان الحل العنيف للصراعات بين المصالح لا يتم تحاشيه حتى داخل جماعة ما . ولكن الضرورات اليومية والهموم المشتركة التي تكون حتمية حينما كان الناس يعيشون معا في مكان واحد تنحو نحو دفع صراعات كهذه الى نهاية سريعة ، وفي ظل ظروف كهذه يكون هناك احتمال متزايد بايجاد حل سلمي . ولكن نظرة الى تاريخ الجنس البشري تكشف سلسلة لا نهاية لها من الصراعات بين جماعة وأخرى او جماعات اخرى ، بين وحدات اكبر وأصغر – بين مدن واقاليم واجناس وأمم وأمبراطوريات – كانت تسوى دائما بقوة السلاح . والحروب من هذا النوع تنتهي اما للاضرار بأحد الاطراف او الى الاسقاط التام له وغزوه . ومن المستحيل اصدار اي حكم شامل على حروب الغزو . فبعضها – مثل الحروب التي شنها المغول والاتراك – لم تجلب الا الشر . وبعضها – على النقيض من ذلك – أسهم في تحويل العنف الى قانون عن طريق اقامة وحدات اكبر وجعل استخدام العنف داخلها مستحيلا ، وادى نظام جديد من القوانين فيها الى حل الصراعات . بهذه الطريقة اعطت غزوات الرومان للبلدان المحيطة بالبحر الابيض المتوسط **السلام الروماني** الذي لا يقدر بثمن ، وخلقت شهوة الملوك الفرنسيين لمد نطاق

ممالكهم الى فرنسا متحدة ومزدهرة بطريقة سلمية . ولا بد من ان نعترف – مع ما قد يبدو عليه هذا من مفارقة – بأن الحرب قد لا تكون طريقة غير ملائمة لاقامة حكم السلام «الدائم» الذي نصبو اليه بشغف ، حيث انها في وضع يسمح لها بخلق وحدات اكبر تجعل حكومة مركزية قوية فيها وقوع حروب اخرى داخلها امرا مستحيلا . ومع ذلك فانها تخفق في تحقيق هذا الفرض ، لان نتائج الغزو قصيرة العمر عادة : فالوحدات التي يتم خلقها من جديد تتمزق مرة اخرى ، ويكون ذلك عادة بسبب الافتقار الى التماسك بين الاجزاء التي تم توحيدها بالعنف . وبالاضافة الى هذا فانه في الماضي كانت الاتحادات التي تخلق بالغزو – وان كانت ذات اتساع كبير – اتحادات **جزئية** فحسب ، وكانت الصراعات بين هذه الوحدات تطلب حلا عنيفا . وهكذا فان نتيجة كل هذه الجهود الحربية هي ان الجنس البشري قد استبدل حروبا صغيرة عديدة ، لا نهاية لها حقا ، بحروب اخرى على نطاق واسع ، نادرة ولكنها اشد تدميرا .

فاذا عدنا الى ازمنتنا الحاضرة ، نتوصل الى النتيجة نفسها التي توصلت انت اليها عن طريق اقصر . ان الحروب ستمنع بالتأكيد فقط اذا اتحدت الانسانية في اقامة سلطة مركزية يسلم اليها حق اصدار الحكم على كل الصراعات بين المصالح . وينطوي هذا على مطلبين منفصلين بشكل واضح : خلق سلطة عليا وتزويدها بالقوة الضرورية . وأي من هذين دون الآخر يكون عديم القيمة . وعصبة الامم مصممة كسلطة من هذا النوع ، ولكن الشرط الثاني لم يتحقق : فعصبة الامم لا تملك سلطة خاصة بها وانما تستطيع فحسب اكتسابها اذا كان اعضاء الاتحاد الجديد ، الدول المنفصلة ، مستعدين لتسليمها . وفي اللحظة الراهنة فانه لا يبدو الا احتمال ضئيل للغاية بهذا . ومع ذلك فان تأسيس عصبة الامم يكون امرا غير مفهوم كلية اذا تجاهل المرء حقيقة انه

كانت هناك محاولة جسورة نادرا ما بذل مثلها من قبل (وربما لم تبذل من قبل ابدا على نطاق كهذا) . وهي محاولة لتأسيس السلطة على توجه نحو مواقف مثالية معينة للعقل ، بينما السلطة (اي النفوذ القسري) تقوم فيما عدا ذلك على امتلاك القوة . لقد سمعنا ان جماعة ما تتجمع بواسطة شيئين : قوة العنف الاجبارية والروابط العاطفية (التماثلات هي الاسم العلمي) بين اعضائها . فان انعدم احد هذين العاملين فانه ربما يمكن جمع الجماعة معا بواسطة العامل الآخر . وبطبيعة الحال فان الافكار التي يتم التوجه نحوها لا يمكن ان تكون لها اية اهمية الا اذا عبرت عن شواغل مهمة مشتركة بين اعضائها ، ويثور عندئذ التساؤل عن مدى القوة التي يمكنها ممارستها . ويعلمنا التاريخ انها (الافكار) كانت مؤثرة الى حد ما . وعلى سبيل المثال فان فكرة «الروح الاغريقية» ـ اي الشعور بالتفوق على البرابرة المحيطين ـ وهي فكرة تم التعبير عنها بقوة في مجالس الأمفكتيون وفي حكم الكهنة وفي المباريات ـ كانت على درجة من القوة كافية لكي تشيع عادات الحرب بين الاغريق ، وان لم يكن ذلك بدرجة من القوة كافية لمنع النزاعات الحربية بين القطاعات المختلفة من الامة الاغريقية او حتى لكبح جماح مدينة او اتحادا من المدن عن التحالف مع العدو الفارسي بهدف تحقيق ميزة على منافس . وبالطريقة نفسها فان مجموع المشاعر المشتركة بين المسيحيين ـ على الرغم مما كانت عليه من قوة ـ كانت عاجزة في زمن النهضة لردع الدول المسيحية ، كبيرة او صغيرة ، عن السعي لطلب مساعدة السلطان في حروبهم الواحد ضد الآخر . كذلك لا توجد في يومنا هذا اي فكرة يمكن ان نتوقع منها ان تمارس سلطة موحدة من ذلك النوع . والحقيقة انه من الواضح للغاية ان المثل العليا القومية التي تجتاح الامم في الوقت الحاضر تفعل فعلها في اتجاه عكسي . فبعض الناس يميلون الى التنبؤ بأنه لن

يكون من الممكن وضع نهاية للحرب حتى تكون طرق التفكير الشيوعية قد لقيت قبولا شاملا . ولكن هذا الهدف هو اليوم هدف بعيد للغاية على اي حال ، وربما لا يمكن بلوغه الا بعد افظع الحروب الاهلية . وهكذا فان محاولة الاستعاضة عن القوة الفعلية بقوة الافكار تبدو في الوقت الحاضر سائرة نحو الفشل. ونقوم بعملية حساب زائفة اذا نحن تجاهلنا حقيقة ان القانون كان في الاصل عنفا غاشما وانه حتى في يومنا هذا لا يمكن ان يفعل فعله دون دعم العنف له .

واستطيع الان ان امضي لأضيف حاشية لواحدة اخرى من ملاحظاتك . انك تعبر عن دهشتك ازاء حقيقة انه من اليسير للغاية جعل الناس متحمسين لحرب ، وتضيف شكك بأن هناك شيئا ما يفعل فعله فيهم ـ غريزة للكراهية او التدمير ـ يقطع نصف الطريق للالتقاء مع جهود مثيري الحروب . ومرة اخرى فانني لا أملك الا ان أعبر عن اتفاقي التام . اننا نعتقد بوجود غريزة من ذلك النوع ، وقد شغلنا في الحقيقة خلال السنوات القليلة الاخيرة بدراسة مظاهرها . فهل تسمح لي بأن انتهز هذه الفرصة لأضع امامكم جزءا من نظرية الغرائز التي توصل اليها ـ بعد لمسات تمهيدية وتذبذب كثير في الرأي ـ العاملون في مجال التحليل النفسي ؟

يذهب فرضنا الى ان الغرائز الانسانية من نوعين اثنين فحسب : غرائز تسعى للحفظ والتوحيد ـ والتي نسميها «شبقية» ، بالضبط بالمعنى الذي يستخدمه أفلاطون في كلمة «شبق» Eros في محاورته **المائدة** ، او نسميها «جنسية» ، مع مد نطاق الشعور الشائع للجنسية عن قصد ـ وغرائز تسعى للتدمير والقتل والتي نصنفها معا على انها الغريزة العدوانية او التدميرية . وكما ترى فان هذا لا يتجاوز كونه ايضاحا نظريا للتعارض المألوف للجميع بين الحب والكراهية ، الذي ربما تكون

Le Banquet

Eros + Thanatos

له علاقة اساسية ما بقطب الجذب والطرد الذي يلعب دورا في مجال معرفتك . على انه يتعين علينا الا نتسرع في ادخال الاحكام الاخلاقية ، أحكام الخير والشر . فليس اي من هذه الغرائز أقل اهمية من الاخرى بأي حال ؛ ان ظواهر الحياة تنشأ من عمل النوعين معا سواء عملا في تنسيق او في تعارض. ويبدو انه لا يكاد يكون من الممكن لنوع من الغرائز ان يفعل فعله منعزلا؛ انما هو دائما مصحوب — او كما نقول نحن ممزوج — بعنصر من النوع الآخر ، الامر الذي يعدل هدفه او — في بعض الحالات — يمكنه من تحقيق ذلك الهدف . وهكذا — على سبيل المثال — فان غريزة حفظ الذات هي بالتأكيد من نوع شبقي ، ولكنها مع ذلك لا بد ان تملك قدرا من العدوانية تحت تصرفها اذا كان لها ان تحقق غرضها . وهكذا — ايضا — غريزة الحب ، عندما توجه نحو موضوع ما ، تكون في حاجة الى اسهام من غريزة السيطرة اذا كان لها ان تملك ، بأي وسيلة ، ذلك الموضوع . والحقيقة ان صعوبة عزل الفئتين من الغرائز في مظاهرهما الفعلية هي التي حالت لفترة طويلة بيننا وبين ادراكهما .

وإذا ما تابعتني لفترة أطول قليلا سترى ان الافعال الانسانية تخضع لتعقيد آخر من نوع مختلف . فانه يندر تماما ان يكون فعل ما نتيجة دافع غريزي **واحد** (وهو ما لا بد ان يكون مركبا من شبق وتدمير) . انما لا بد — كقاعدة — لجعل فعل ما ممكنا — من وجود **رابطة** بين هذه الدوافع المركبة . وقد ادرك هذا منذ وقت طويل أخصائي في موضوعك الخاص هو بروفيسور ج.سي. ليختنبرغ الذي كان يدرس علم الطبيعة في غوتنبرغ خلال عصرنا الكلاسيكي — على الرغم من انه ربما كان اكثر بروزا كعالم نفس اكثر منه كعالم طبيعة . فقد اخترع «منحنى الدوافع» لانه كتب قائلا : «ان الدوافع التي تفضي بنا لان نفعل اي شيء يمكن تنظيمها مثل الدورات الاثنتين والثلاثين ، ويمكن اطلاق اسماء

عليها على النمط نفسه» . وهكذا فانه عندما يتم تحريض الكائنات البشرية على الحرب قد يكون لديهم عددا كبيرا من الدوافع للتصديق عليها — بعضها نبيل وبعضها وضيع ، بعضها يتحدثون عنه صراحة وبعضها الآخر يلتزمون الصمت بشأنه . ولا حاجة بنا لان نعددها جميعا . ولكن من المؤكد ان شهوة العدوان والتدمير من بينها : والبشاعات التي لا تحصى في التاريخ وفي حياتنا اليومية تشهد على وجودها وعلى قوتها . وبطبيعة الحال فان قوة جاذبية هذه الدوافع التدميرية يسهلها امتزاجها بدوافع اخرى من نوع شبقي ومثالي . وعندما نقرأ عن المذابح الجماعية التي كانت ترتكب في الماضي فانه يبدو احيانا كما لو ان الدوافع المثالية كانت مجرد ذريعة للشهوات التدميرية ؛ واحيانا — كما في حالة الفظائع التي ارتكبت في محاكم التفتيش — يبدو كما لو ان الدوافع المثالية قد تقدمت في الشعور ، بينما اكتسبت الدوافع التدميرية تعزيزا لاشعوريا ، وقد يصبح كلاهما .

انني لأخشى ان استغل اهتمامك ، الذي هو بعد كل شيء معني بمنع الحرب وليس بنظرياتنا . ومع ذلك فانني أود ان اتريث لحظة فيما يتعلق بغريزتنا التدميرية ، التي لا تتناسب شعبيتها ابدا مع اهميتها . لقد توصلنا — نتيجة تأمل قليل — الى ان نفترض ان هذه الغريزة تعمل داخل كل كائن حي ، وهي تكون من اجل تحطيم وردّ الحياة الى حالتها الاصلية، حالة المادة غير الحية . وهكذا فانها تستحق بكل جدية ان تسمى غريزة الموت ، بينما تمثل الغرائز الشبقية الجهد من اجل الحياة . وتتحول غريزة الموت الى الغريزة التدميرية اذا وجهت — بمساعدة اعضاء حسية معينة — الى الخارج ، الى موضوعات . ويحافظ المخلوق الحي على حياته الخاصة — اذا جاز التعبير — عن طريق تدمير حياة خارجية . ومع ذلك فان قسما من غريزة الموت يظل فاعلا **داخل** الكائن الحي ، وقد اقتفينا أثر عدد كبير من الظواهر

السوية والمرضية لهذا الانعطاف الداخلي للفريزة التدميرية . بل لقد اقترفنا ذنب نسبة اهل الضمير لهذا الانعكاس نحو الداخل للنزعة العدوانية . ولسوف تلاحظ ان المسألة ليست تافهة اذا مضت هذه العملية لابعد مما يلزم : فانها تكون غير صحية بالمعنى الايجابي . ومن ناحية اخرى فانه اذا تحولت هذه القوى الى التدمير في العالم الخارجي ، فان المخلوق الحي سوف يستريح ولا بد ان يكون تأثير ذلك مفيدا . ويصلح هذا لان يكون مبررا بيولوجيا لكل الحوافز الشريرة والخطيرة التي نناضل ضدها . ولا بد من الاعتراف بأنها تقع في موضع اقرب الى الطبيعة مما تقع مقاومتنا لها ، الامر الذي يحتاج الى تفسير . وربما يبدو لك كما لو ان نظرياتنا ضرب من الاساطير (الميثولوجيا) وانها ـ في الحالة التي نحن بصددها ـ ليست حتى مقبولة . ولكن أليس كل علم يرتد في النهاية الى نوع من الاساطير كهذا ؟ الا يمكن ان يقال الشيء نفسه اليوم عن علم الطبيعة الذي تعمل به ؟

فبالنسبة للفرض المباشر الذي نحن بصدده ينشأ هذا كله عن ما قلناه : لا فائدة من محاولة التخلص من ميول الناس العدوانية . يقال لنا ان هناك ـ في مناطق سعيدة معينة من الارض ، حيث تقدم الطبيعة بوفرة كل ما يتطلبه الانسان ـ أجناس تمضي حياتها في هدوء ولا تعرف اندفاعا ولا عدوانية . ولا اكاد أصدق هذا ويسرني ان أسمع المزيد عن هذه الكائنات المحظوظة . ان الشيوعيين الروس ـ بدورهم ـ يأملون ان يتمكنوا من جعل العدوانية البشرية تختفي عن طريق ضمان اشباع كل الحاجات المادية واقامة مساواة في النواحي الاخرى بين اعضاء الجماعة . وهذا ـ في رأيي ـ وهم . فهم انفسهم اليوم مسلحون بأدق درجات الانتباه ، وليست أقل الوسائل التي يحافظون بها على وحدة مؤيديهم اهمية الكراهية لكل من هو خارج حدودهم . وعلى اي حال ـ وكما لاحظت انت نفسك ـ

فانه لا تفكير في التخلص نهائيا من الدوافع العدوانية البشرية ؛ انما يكفي تحويلها الى حد لا تحتاج معه لان تعبر عن نفسها بالحرب .

ان نظريتنا الاسطورية في الغرائز تجعل من السهل علينا ان نجد صيغة لوسائل **غير مباشرة** لمنع الحرب . فاذا كان الاستعداد لخوض حرب أثر من آثار الفريزة التدميرية ، فان أوضح خطة تكون بادخال الحب (ايروس) ـ اي نقيضها ـ ليعمل ضدها . واي شيء يشجع نمو الروابط العاطفية بين البشر لا بد ان يفعل فعله ضد الحرب . ويمكن ان تكون هذه الروابط من نوعين . فهي يمكن ـ في المحل الاول ـ ان تكون علاقات مماثلة لتلك التي تنشأ نحو موضوع محبوب ، ودون ان يكون لذلك هدف جنسي. ولا حاجة بالتحليل النفسي لان يخجل من الكلام عن الحب في هذا الصدد ، لان الدين نفسه يستخدم الكلمات نفسها : «أحبوا جيرانكم حبكم لأنفسكم» . ومع ذلك فان هذا أسهل ان يقال من ان يفعل . اما النوع الثاني من الرابطة العاطفية فهو بواسطة التماثل . فان اي شيء يفضي بالناس الى المشاركة في مصالح هامة ينتج هذه المشاركة الشعورية ، هذه التماثلات . وبنيان المجتمع الانساني يقوم الى حد كبير على اساسها .

اما الشكوى التي تطرحها عن سوء استخدام السلطة فانها تقودني الى اقتراح آخر من اجل القضاء غير المباشر على النزوع الى الحرب . ان من الامثلة على التفاوت الفطري والذي يستعصي على الازالة بين الناس ميلهم نحو الانخراط في فئتي القادة والأتباع . والاخيرون يشكلون الاغلبية الساحقة ؛ وهم يبقون في حاجة الى سلطة تتخذ لهم القرارات ويبدون لها ـ في الغالب ـ اذعانا غير مشروط . ويوحي هذا بضرورة توجيه قدر من الانتباه اكثر مما كان يقدم في السابق لتربية شريحة عليا من الناس ذات عقل مستقل ، غير مستهدفة للارهاب وشغوفة بالبحث عن

الحقيقة ، مهمتها اعطاء التوجيه للجماهير التابعة . ولا حاجة بنا الى القول بأن القيود التي تفرضها السلطة التنفيذية للدولة والتحديات التي تفرضها الكنيسة على حرية الفكر ابعد ما تكون عن الملاءمة لخلق طبقة من هذا النوع . وبطبيعة الحال فان الحالة المثلى تكون جماعة من الناس اخضعوا حياتهم الغريزية لدكتاتورية العقل . ولا شيء غير هذا يمكن ان يوحد الناس بمثل هذه الدرجة من الكمال والتماسك ، حتى ولو لم تكن بينهم روابط عاطفية . ولكن هذا — في جميع الاحتمالات — أمل طوباوي . ولا شك ان الوسائل الاخرى غير المباشرة لمنع الحرب اكثر قابلية للتطبيق العملي ، وان تكن لا تعد بنجاح سريع . وترتسم في ذهن المرء صورة تعيسة لمطاحن تطحن بدرجة من البطء حتى ان الناس يمكن ان يموتوا جوعا قبل ان يحصلوا على الدقيق .

والنتيجة — كما ترى — ليست مثمرة حين يدعى نظري غير دنيوي لتقديم النصح في مشكلة عملية ملحة . والخطة الافضل ان يكرس المرء نفسه في كل حالة جزئية لمواجهة الخطر بأي اسلحة تكون في متناول يده ، ومع ذلك فانني احب ان اناقش سؤالا واحدا آخر لا تذكره في رسالتك ولكنه سؤال يثير اهتمامي بشكل خاص . لماذا نتمرد انا وانت وكثير غيرنا من الناس بمثل هذا العنف ضد الحرب ؟ لماذا نقبلها كواحدة من المصائب الاليمة الكثيرة في الحياة ؟ فهي — بعد كل شيء — تبدو شيئا طبيعيا تماما ، ولا شك ان لها اساسا بيولوجيا وجيها وفي الممارسة لا يكاد يكون من الممكن تفاديها . لا حاجة بك لان تصدم بإثارتي هذا السؤال . ربما يسمح للمرء — لغرض اجراء بحث كهذا — ان يرتدي قناعا يزعم به عدم التزامه . وستكون الاجابة على سؤالي اننا نستجيب للحرب على هذا النحو لان لكل واحد منا حقا في حياته الخاصة ، لان الحرب تضع نهاية للارواح البشرية التي يملؤها الامل ، لانها تدفع بالبشر الافراد الى مواقف مذلة ، لانها

تجبرهم — رغم ارادتهم — على ان يقتلوا بشرا آخرين ، ولانها تدمر اشياء عادية ثمينة انتجها عمل الانسانية . ويمكن تقديم اسباب اخرى الى جانب هذه ، مثل ان الحرب في الصورة التي تتم بها في يومنا الحاضر لم تعد فرصة لتحقيق المثل العليا القديمة للبطولة ، وانه نظرا لكمال ادوات الدمار فان حربا مستقبلة قد تؤدي الى افناء احد المتطاحنين او افنائهما معا . كل هذا صحيح ، وصحيح ايضا — بما لا يقبل منازعة — ان المرء لا يملك الا ان يشعر بالدهشة لان شن الحرب لم يصبح بعد شيئا مستهجنا بالاجماع . ولا شك ان النقاش ممكن حول واحدة او اثنتين من هذه النقاط . وربما نتساءل عما اذا كان يتعين الا يكون لجماعة ما حق التخلص من ارواح فردية ؛ ليست كل حرب مستهدفة للاستنكار بالدرجة نفسها ؛ وطالما توجد بلدان وأمم مستعدة لتدمير بلدان وامم اخرى بلا رحمة ، فلا بد ان تسلح تلك الاخرى استعدادا للحرب . ولكنني لن أسهب في اي من هذه الموضوعات ؛ فهي ليست ما تريد ان تناقشه معي ، ولدي في ذهني شيء مختلف . فرايي ان السبب الرئيسي في اننا نتمرد ضد الحرب هي اننا لا نملك الا ان نفعل هذا ، فنحن مسالمون لاننا مجبرون على ان نكون كذلك لاسباب عفوية . ونحن عندئذ لا نجد صعوبة في اصطناع الحجج لتبرير موقفنا .

لا شك ان هذا يتطلب بعض التفسير . واعتقادي هو هذا. ذلك ان الانسانية لعصور لا حصر لها تمر عبر عملية ارتقاء للثقافة . (اعرف ان بعض الناس يفضل استخدام اصطلاح «الحضارة») . ونحن ندين لهذه العملية بأفضل ما اصبحنا عليه، كما ندين لها بجانب كبير مما تعانيه . وعلى الرغم من ان اسبابها وبداياتها غامضة ونتيجتها غير مؤكدة ، فان بعض سماتها المميزة سهلة على الادراك . وهي ربما تفضي الى انقراض الجنس البشري ، ذلك انها تفسد الوظيفة الجنسية بأكثر من طريقة ؛ فالاجناس غير المثقفة والشرائح المتخلفة من السكان يتكاثرون فعلا

بسرعة تفوق تكاثر الاجناس والشرائح ذات الثقافة العالية . وربما تكون هذه العملية مماثلة لاستئناس انواع معينة من الحيوانات ، وهي تكون ، بغير شك ، مصحوبة بتغيرات جسمية؛ ولكننا لا نزال غير معتادين على فكرة ان ارتقاء الثقافة هو عملية عضوية من هذا النوع . فان التعديلات الجسمية التي تسير جنبا الى جنب مع العملية الثقافية واضحة ولا يشوبها غموض . انها تقوم على ازاحة مطردة للاهداف الغريزية وتغيير للدوافع الغريزية . فقد اصبحت الاحاسيس التي كانت ممتعة لأسلافنا لا تعنينا او حتى غير محتملة لنا ؛ وهناك أسس عضوية للتغيرات التي تطرأ على المثل العليا الاخلاقية والجمالية . ومن بين الخصائص السيكولوجية للثقافة تبدو اثنتان اكثر اهمية : تقوية العقل ، الذي يبدأ في التحكم بالحياة الغريزية ؛ وانعطاف داخلي للدوافع العدوانية ، بكل ما لذلك من مزايا واخطار لاحقة. والآن فان الحرب في أشد تعارض مع الموقف النفسي الذي تفرضه علينا العملية الثقافية ، ولهذا السبب فاننا مضطرون للتمرد عليها ؛ فنحن ــ ببساطة ــ لا نستطيع بعد ان نحتملها . وليس هذا مجرد رفض فكري او انفعالي ؛ انما نحن المسالمون نملك رفضا اساسيا للحرب ، حساسية مضخمة ، اذا جاز التعبير ، الى اقصى درجة . ويبدو ــ حقا ــ كما لو ان المستويات الجمالية الادنى في الحرب تلعب في تمردنا على الحرب دورا أصغر كثيرا من الدور الذي تلعبه فظاعاتها .

وكم من الوقت سيتعين علينا ان ننتظر قبل ان يصبح باقي الانسانية مسالمين ايضا ؟ لا جواب . ولكنه قد لا يكون من قبيل التفكير الطوباوي ان نأمل ان يؤدي هذان العاملان ــ الموقف الثقافي والفزع المبرر من عواقب حرب مستقبلة ــ في غضون زمن يمكن قياسه الى وضع نهاية لشن الحروب . اما بأية دروب او على اية خطوط جانبية سيتم هذا فذلك امر لا قبل لنا بتخمينه. ولكن شيئا واحدا **يمكننا** ان نقوله : ان كل ما يدعم نمو الثقافة

يفعل في الوقت نفسه ضد الحرب .

واني لواثق انك ستغفر لي اذا ما خيب ما قلته املك ، وابقى ــ مع اعمق التقدير ...

المخلص لك
سيغموند فرويد

التحليل النفسي وأعصبة الحرب

(١٩١٩)

يتناول هذا الكتاب الصغير (*) عن أعصبة الحرب ــ وهو المجلد الاول من «مكتبة التحليل النفسي الدولية» ــ موضوعا كان يتمتع حتى وقت قريب بميزة كونه موضوعا على أعلى درجة من الاهمية . وعندما أثير للمناقشة في المؤتمر الخامس للتحليل النفسي ، الذي عقد في بودابست في ايلول (سبتمبر) عام ١٩١٨ ، كان ممثلون رسميون لأعلى الدوائر في دول وسط اوروبا حاضرين كمراقبين عند قراءة الابحاث وغير ذلك من مجريات

(*) كتب فرويد هذا البحث عام ١٩١٩ ليكون مقدمة لكتاب اشترك فيه معه فيرنيزي وابراهام وسيميل وجونز من علماء التحليل النفسي الرواد بعنوان «التحليل النفسي وأعصبة الحرب» . ونشر هذا البحث مستقلا ضمن مجموعة أبحاث فرويد الكاملة ــ المجلد الخامس ، وعنه تمت هذه الترجمة . «المترجم»

المؤتمر . وكانت النتيجة المأمولة لهذا الاتصال الاول هو الموافقة على انشاء مراكز للتحليل النفسي ، يكون فيها لاطباء مدربين على التحليل وقتا وفرصة لدراسة طبيعة هذه الاضطرابات المحيرة والاثر العلاجي الذي يحدثه فيها التحليل النفسي . وقبل ان توضع هذه الاقتراحات موضع التنفيذ وضعت الحرب (*) أوزارها وانهارت منظمات الدولة وحلت محل الاهتمام بأعصبة الحرب اهتمامات اخرى . ومع ذلك فانه من الحقائق الهامة انه عندما كفت أحوال الحرب عن التأثير اختفت في الآن نفسه الاعداد الاكبر من الاضطرابات العصابية التي جلبتها الحرب . وهكذا فقدت ــ لسوء الطالع ــ الفرصة لاجراء بحث شامل لهذه التأثيرات ــ وان كان يتعين علينا ان نضيف ان تكرار مثل هذه الفرصة في وقت مبكر ليس شيئا نرغبه .

ولكن هذه الحكاية ــ وان كانت قد انتهت الان ــ لم تكن تخلو من تأثير لهم على انتشار التحليل النفسي . فان العاملين في المجال الطبي ــ الذين كانوا في السابق عازفين عن اي اقتراب من نظريات التحليل النفسي ــ قد اقتربوا كثيرا منها عندما اضطروا، خلال ادائهم لواجباتهم كأطباء في الجيش ، للتصدي لأعصبة الحرب ، وسيكون بامكان القارىء ان يعرف من بحث فيرنيزي في هذا الكتاب بأي قدر من التردد وتحت اية أستار كانت هذه الاتصالات الوثيقة تجري . ان بعض العوامل التي كان التحليل النفسي قد أدركها ووصفها قبل وقت طويل وهو يمارس عمله في بحث أعصبة زمن السلم ــ الاصل النفسي لنشأة الأعراض ، اهمية الدوافع الغريزية **اللاشعورية** ، الدور الذي تلعبه الاستفادة الاولية من كون الشخص مريضا في تناول الصراعات العقلية

(*) المقصود الحرب العالمية الاولى (١٩١٤ ــ ١٩١٨) . «المترجم»

(«الهرب الى المرض») ـ بعض هذه العوامل كان قد لوحظ انه موجود بدرجة مساوية في اعصبة الحرب ، وقبل على نطاق يكاد يكون شاملا . كذلك تبين دراسة سيميل ـ ايضا ـ اية نجاحات أمكن تحقيقها بمعالجة المصابين بأعصبة الحرب بمنهج التطهير Catharsis ، الذي كان ـ كما نعلم ـ الخطوة الاولى نحو تقنية التحليل النفسي .

ومع ذلك فلا حاجة لان نعتبر ان هذا الاقتراب من التحليل النفسي ينطوي على اي مصالحة ، او اي تهدئة للمعارضة . ولنفترض ان شخصا كان في السابق يرفض مجموعة بأكملها من الفروض المتداخلة ، ولكنه يجد نفسه الان فجأة في موضع للاقتناع بصدق جزء واحد من هذا الكل . يمكننا ان نتوقع ان يبدأ بالتردد في معارضته بوجه عام وان يتيح لنفسه درجة ما من التوقع المهذب بأن يتضح ان الجزء الآخر (الذي لم تكن له به خبرة شخصية وبالتالي فانه لا يستطيع ان يصدر ازاءه حكما خاصا به) هو بدوره صحيح . هذا الجزء الآخر من نظرية التحليل النفسي الذي لم تمسه دراسة أعصبة الحرب هو القائل بأن القوى الدافعة التي يعبر عنها في تشكيل الأعراض هي قوى جنسية ، وأن الاعصبة تنشأ عن صراع بين الانا والغرائز الجنسية التي ينكرها الانا. وينبغي ان تفهم «الجنسية» هنا بالمعنى الموسع الذي يستخدم في التحليل النفسي والذي لا ينحصر في مفهوم «التناسلية» الضيق . الان صار صحيحا تماما ـ كما يلاحظ ارنست جونز في اسهامه في هذا المجلد ـ ان هذا الجزء من النظرية لم يثبت بعد انه ينطبق على اعصبة الحرب . فالعمل الذي يمكن ان يثبت ذلك لم يبدأ بعد . وربما تكون اعصبة الحرب مادة غير ملائمة في مجموعها لهذا الغرض . ولكن معارضي التحليل النفسي ، الذين يتضح ان كرههم للجنسية اقوى من منطقهم ، قد تسرعوا في الاعلان بأن البحث في أعصبة الحرب

قد فند نهائيا هذا الجزء من نظرية التحليل النفسي . فهم هنا قد ارتكبوا ذنب الوقوع في التباس طفيف . فاذا كان البحث في اعصبة الحرب (وهو هنا بحث سطحي للغاية) **لم يبين** ان النظرية الجنسية للعصاب **صحيحة** ، فان هذا شيء يختلف تماما عن القول بأنه **يبين** ان النظرية **غير صحيحة** . ولن يكون من الصعب، بمساعدة موقف غير متحيز وقدر ضئيل من حسن النية ، ايجاد الطريق الى مزيد من الايضاح للموضوع .

ينبغي النظر الى أعصبة الحرب ـ بالقدر الذي به تميز عن الاعصبة العادية لزمن السلم بخصائص معينة ـ على انها أعصبة صدمات امكن حدوثها او عزز منها صراع داخل الانا . ويقدم بحث ابراهام دليلا وجيها على هذا الصراع ، وهو ما ادركه ايضا الكتّاب الانجليز والاميركيون الذين نقل جونز عنهم بعض العبارات. والصراع هو بين الانا المسالم القديم للجندي وأناه الجديد المحارب ، وهو يصبح صراعا حادا بمجرد ان يدرك الانا المسالم اي خطر يتعرض له بأن يفقد حياته بسبب اندفاع أناه الطفيلي الذي تشكل حديثا . بل يصح بالدرجة نفسها القول بأن الانا القديم يحمي ذاته من خطر قاتل بالهرب الى عصاب صدمة ، أو بأن يدافع عن نفسه ضد الانا الجديد الذي يرى انه يهدد حياته. وهكذا يبدو ان الشرط المسبق لأعصبة الحرب ، والتربة التي تزدهر فيها ، هو جيش وطني (جيش مجندين) ؛ فلا توجد امكانية لان تنشأ في جيش من الجنود المحترفين او المرتزقة

وبعيدا عن هذا فان اعصبة الحرب هي أعصبة صدمات فحسب ، وهذه تحدث ـ كما نعلم ـ في زمن السلم ايضا اثر خبرات مفزعة او حوادث قاسية ، دون اي اشارة الى صراع في الانا .

لقد قدمت نظرية الاسباب الجنسية للاعصبة ، او كما نفضل ان نقول النظرية الليبيدية في الاعصبة ، فيما يتعلق فحسب

بالاعصبة التحولية لزمن السلم ومن السهل البرهنة عليها باستخدام تقنية التحليل. ولكن تطبيقها على الاضطرابات الاخرى – التي جمعناها معا فيما بعد باعتبارها اعصبة نرجسية – قد واجهت صعوبات بالفعل . فان فصاما عاديا او هذيان اضطهاد او اكتئاب ليست مادة ملائمة في جوهرها للبرهنة على سلامة نظرية الليبيدو ، او للاستخدام كمقدمة اولى الى فهم هذه النظرية ، ولهذا السبب فان الاطباء العقليين ، الذين يهملون الاعصبة التحولية ، عاجزون عن تفهمها . ولكن أعصبة الصدمات في زمن السلم اعتبرت دائما المادة الاكثر صلابة في هذا المجال ؛ حتى انه كان من المستحيل على ظهور اعصبة الحرب ان يدخل اي عامل جديد على الوضع الذي كان قائما بالفعل .

انما اصبح من الممكن فقط مد نطاق نظرية الليبيدو لتشمل الاعصبة النرجسية بعد ان وضع وطبق المفهوم عن «ليبيدو نرجسي» – وهو مفهوم عن كم من الطاقة الجنسية متعلق بالانا ذاته ويجد أشباعا في الانا تماما كما يوجد الاشباع عادة في موضوعات فحسب . ويعد هذا التطور المشروع تماما لمفهوم الجنسية بانجاز الكثير بالنسبة للاعصبة الاشد حدة وللذهانات ، بالقدر الذي يمكن توقعه من نظرية تتلمس طريقها للامام على اساس تجريبي . كذلك ستتم مواءمة أعصبة الصدمات بمجرد ان يتم التوصل الىنتيجة ناجحة لابحاثنا في العلاقات القائمة – دون شك – بين الخوف والقلق والليبيدو النرجسي .

قد تعلن أعصبة الصدمات وأعصبة الحرب – بصوت اعلى مما يلزم – تأثيرات خطر قاتل ، وقد تصمت او تتكلم بنبرات خفيضة عن تأثيرات احباط في الحب . ولكن الاعصبة التحولية التي تحدث في زمن السلم – منناحية اخرى – لا توفر تشخيصا لسبب المرض بواسطة عامل الخطر القاتل ، الذي يلعب – في الفئة الاولى من الاعصبة دورا هائلا للغاية . بل يسود الاعتقاد بأن

الاعصبة التي تحدث في زمن السلم يقويها الانغماس والحياة الرغدة وانعدام النشاط – الامر الذي يمكن ان يشكل نقيضا مثيرا للاهتمام لظروف العيش التي في ظلها تظهر اعصبة الحرب. ولو ان رجال التحليل النفسي حذوا حذو خصومهم ، فوجدوا ان مرضاهم سقطوا مرضى بسبب احباط في الحب (اي بسبب المزاعم بأن الليبيدو لم يشبع) لتعين عليهم ان يذهبوا الى انه لا يمكن ان تكون هناك اشياء من قبيل اعصبة الخطر او ان الاضطرابات التي تظهر بعد خبرات مفزعة ليست اعصبة . ولكنهم طبعا لا ينوون الذهاب الى شيء من هذا القبيل ، بل على النقيض من ذلك فان امكانية ملائمة تتاح لهم لكي يجمعوا بين المجموعتين من الحقائق ، اللتين تبدوان في الظاهر متباعدتين ، تحت فرض علمي واحد . ان الانا – في أعصبة الصدمات وأعصبة الحرب – يدافع عن ذاته ضد خطر يتهددها من الخارج او يتجسد في شكل يتخذه الانا نفسه . اما في الاعصبة التحولية التي تحدث في زمن السلم فان العدو الذي يدافع الانا عن ذاته ضده هو في الحقيقة الليبيدو ، الذي تبدو مطالبه للانا خطرا . وفي كلتا الحالتين يكون الانا خائفا من ان يدمر – في الحالة الاخيرة بواسطة الليبيدو وفي الحالة الاولى بواسطة عنف خارجي . ويمكن – حقا – القول بأنه في حالة أعصبة الحرب – وعلى النقيض من أعصبة الصدمات في صورتها الخالصة ، وشبيها بالاعصبة التحولية – فان ما يخافه الانا ليس مع ذلك عدوا داخليا . ولا تبدو الصعاب النظرية التي تقف في طريق الفرض الموحد لهذا النوع مستعصية على الحل ؛ وسيكون من الصواب ومن الملائم بعد كل شيء وصف الكبت ، الذي يكمن في اساس كل عصاب ، كرد فعل ازاء صدمة – اي كعصاب صدمة اولي .

الحداد والسوداوية (*)

(١٩١٧)

الآن وقد ثبت أن للاحلام فائدة لنا بوصفها النماذج السوية للاضطرابات العقلية النرجسية ، فاننا نقترح ان نحاول ان نعرف ما اذا كانت مقارنتهما بانفعال الحزن السوي ، والتعبير الذي يجده في الحداد ، لا يلقي بعض الضوء على طبيعة مرض السوداوية (الميلانخوليا) Melancholia . ومع ذلك فانه يتعين علينا — هذه المرة — ان نقدم تحذيرا تمهيديا ضد المغالاة في النتيجة المتوقعة . فحتى في علم الطب العقلي الوصفي لا يزال تعريف مرض السوداوية غير مؤكد ؛ اذ انه يتخذ اشكالا كلينيكية متعددة (بعضها يوحي بتأثيرات جسمية اكثر منها نفسية المنشأ)

(*) نشر هذا البحث في المجلد الرابع من كتابات فرويد المجمعة الصادرة في خمسة مجلدات باللغة الانجليزية عام ١٩٥٩ . «المترجم»

لا يبدو انها تستدعي بالتأكيد ردها الى شيء واحد . وبعيدا عن تلك الانطباعات التي يمكن لأي باحث تجميعها ، فان المادة التي نملكها هنا تقتصر على عدد صغير من الحالات التي يعد المنشأ النفسي فيها غير قابل للشك . وأي زعم بالسلامة العامة لاستنتاجاتنا ينبغي ان يستبعد من البداية لهذا السبب . وسوف نعزي انفسنا بالتفكير بأننا لا نكاد نستطيع — بوسائل البحث التي في متناول أيدينا اليوم — ان نكتشف اي شيء لم يكن نموذجا على الاقل لمجموعة صغيرة اذا لم يكن لفئة بأكملها من الاضطرابات.

ويبدو ان ارتباطا بين السوداوية والحداد امر تبرره الصورة العامة للحالتين (١) . وبالاضافة الى هذا فانه حيثما كان في الامكان تمييز التأثيرات الخارجية في الحياة التي تحدث كلا منهما ، فان هذا السبب المثير يبرهن على انه واحد في كليهما . فالحداد هو عادة رد الفعل ازاء فقد شخص محبوب ، او ازاء فقد شيء مجرد ما حل محل شخص ، مثل الوطن او الحرية او مثل أعلى ، وهكذا . والسوداوية — كنتيجة تنشأ عن التأثيرات نفسها — تظهر بدلا من حالة الحزن العميق لدى بعض الناس ، الذين نشك بالتالي ان لديهم استعدادا مرضيا كئيبا . كذلك فانه يجدر بالملاحظة انه — على الرغم من ان الحزن العميق ينطوي على ابتعاد خطير عن الموقف السوي تجاه الحياة — لا يحدث لنا ابدا ان نعتبره حالة مرضية وأن نسلم المحزون الى العلاج الطبي . انما نحن نظل على يقين انه بعد انقضاء فترة من الوقت سيتم التغلب عليها ، ونعتبر ان اي تدخل فيها امر غير مستحب بل حتى ضار.

والسمات العقلية المميزة للسوداوية هي غم مصحوب بألم

١ — لقد اخذ ابراهام — الذي ندين له بأهم الدراسات التحليلية القليلة في هذا الموضوع — هذه المقارنة ايضا كنقطة بداية له .

عميق ، نبذ الاهتمام بالعالم الخارجي ، فقد القدرة على الحب، كف كل نشاط ، وانخفاض لمشاعر اعتبار الذات الى درجة تجد مخرجا في الاكثار من لوم الذات ولعنها ، وتبلغ هذه السمات ذروتها في توقع هذائي للعقاب ، وتصبح هذه الصورة اقرب قليلا الى الفهم عندما تعتبر ـ مع استثناء واحد ـ ان السمات نفسها توجد في الحزن . والاستثناء الوحيد هو ان هبوط تقدير الذات ينعدم في الحزن ؛ وفيما عدا ذلك فان السمات هي ذاتها . اذ يتضمن الحزن العميق ـ الذي يأتي كرد فعل لفقد شخص محبوب ـ على شعور الالم نفسه وفقد الاهتمام بالعالم الخارجي ـ طالما انه لا يستعيد الشخص الميت ـ وفقد القدرة على اتخاذ موضوع جديد للحب ، الامر الذي يمكن ان يعني استبدال الشخص موضوع الحزن ، والابتعاد نفسه عن كل جهد نشط لا يرتبط بأفكار حول الميت . ومن اليسيران نرى ان هذا الكف Inhibition وهذا الانغلاق في الانا هو التعبير عن تكريس كامل لحزنه ، الامر الذي لا يترك شيئا للاغراض او الاهتمامات الاخرى . وفقط لاننا نعرف جيدا كيف نفسر هذا الموقف فانه لا يبدو لنا مرضيا .

ويتعين علينا ان ننظر الى وصفنا لمزاج الحزن بأنه «مؤلم» كمجرد مقارنة . وربما يثبت ان تبرير هذه المقارنة يلقي الاضواء على موضوعنا حينما نكون في موضع يمكننا من تعريف الالم بلغة اقتصاديات العقل .

واذن فعلام يقوم العمل الذي يؤديه الحداد ؟ لست اعتقد ان هناك اي شيء ينطوي على شطط في تمثيله على النحو التالي . ان اختبار الواقع ، الذي اظهر ان الموضوع المحبوب لم يعد يوجد، يتطلب بعد ذلك سحب كل الليبيدو من روابطه مع هذا الموضوع. وينشأ ازاء هذا الطلب ـ بطبيعة الحال ـ صراع ـ ويمكن ان نلاحظ على نحو شامل ان الانسان لا يتخلى ابدا عن طيب خاطر

عن وضع ليبيدي ، ولا حتى حينما يكون هناك بديل يفضي اليه. ويمكن ان يكون هذا الصراع بالغ الحدة الى درجة ان ينشأ عنه تحول بعيدا عن الواقع ، حيث يتم التشبث بموضوع الحب بواسطة ذهان رغبة هلوسي (٢) .

والنتيجة السوية هي ان يسود مؤقتا اذعان للواقع . ومع ذلك فان أمره لا يمكن ان يطاع دفعة واحدة . اذ يتم تنفيذ هذه المهمة شيئا فشيئا ، مما يكلف وقتا طويلا وطاقة انفعالية كبيرة، بينما يبقى وجود الموضوع المفقود مستمرا في الذهن . ويتم اخراج كل واحدة من الذكريات والآمال التي كانت تربط اللبيدو بالموضوع ويتم اضفاء طاقة انفعالية عالية عليها . ويتحقق فصل اللبيدو عنها . اما لماذا لا بد ان تكون هذه العملية التي تنفذ امر الواقع شيئا فشيئا ، وهي عملية ذات طبيعة توفيقية ، مؤلمة الى حد غير عادي ، فهذا امر ليس من السهل على الاطلاق تفسيره بلغة الاقتصاديات العقلية . ومن الجدير بالملاحظة ان هذا الالم يبدو لنا طبيعيا . ومع ذلك فالحقيقة هي انه عندما يتم عمل الحداد يصبح الانا حرا ومتحررا من الكف inhibition مرة اخرى .

فلنحاول اذن ان نطبق على السوداوية ما تعلمناه عن الحزن. من الواضح في احدى فئات الحالات ان السوداوية يمكن ان تكون ـ هي ايضا ـ رد فعل ازاء فقد موضوع محبوب ؛ وحيث لا تكون هذه هي العلة المثيرة يستطيع المرء ان يدرك ان هناك خسارة من نوع اكثر مثالية . فربما لا يكون الموضوع قد مات فعليا ، وانما فقد كموضوع للحب (مثل حالة عروس هُجرت) . ولكن المرء

---

٢ ـ قارن بحث فرويد بعنوان «ملحق ميناسيكولوجي لنظرية الاحلام» (١٩١٦) المجلد الرابع من كتاباته المجمعة .

يشعر في حالات اخرى ان لديه ما يبرر الاستنتاج بأن خسارة من هذا النوع قد كوبدت ، ولكن المرء لا يستطيع ان يرى بوضوح ما فقد ، وربما يصبح اكثر استعدادا لان يفترض ان المريض ـ ايضا ـ لا يستطيع ان يدرك ـ واعيا ـ ما هو الشيء الذي فقده . والحقيقة ان الامر يمكن ان يكون كذلك حتى حينما يكون المريض على وعي بالخسارة التي ادت الى السوداوية ، اي حينما يعرف من هو الشخص الذي فقده ولكن دون ان يعرف ما الذي فقده فيه . وقد يوحي هذا بأن السوداوية ترتبط على نحو ما بفقد لاشعوري لموضوع حب ، على النقيض من الحداد ، الذي لا يوجد فيه شيء لاشعوري فيما يتعلق بالخسارة .

لقد وجدنا ـ في الحزن ـ ان حالة الكف لدى الانا وفقدان الاهتمام ترجع بأكملها الى فعل الحداد الذي يستغرق الفرد . كذلك فان الخسارة المجهولة في السوداوية يمكن ايضا ان تؤدي الى فعل داخلي من النوع نفسه ، ومن ثم يمكن ان تكون مسئولة عن الكف السوداوي . انما الكف لدى الشخص السوداوي هو وحده الذي يبدو محيرا لنا لاننا لا نستطيع ان نرى ما الذي يستغرقه الى هذا الحد الكلي . ان السوداوي يبدي شيئا آخر لا يتوفر في الحزن ـ يبدي هبوطا غير عادي في تقديره لذاته ، اي افقارا لأناه على نطاق واسع . في الحزن يصبح العالم فقيرا وخاويا ؛ اما في السوداوية فان الانا نفسههو الذي يصبح كذلك. فيقدم المريض أناه الينا على انه لا قيمة له ، على انه عاجز عن بذل اي جهد وعلى انه وضيع أخلاقيا ؛ وهو يلوم نفسه ويندم نفسه ويتوقع ان ينبذ وأن يعاقب . وهو يحقر ذاته امام كل شخص ويرثي لحال اقربائه الذين يرتبطون بشخص لا قيمة له الى هذا الحد . وهو لا يدرك ان اي تغير قد طرأ عليه ، وانما يمد نطاق فقده الذاتي ليشمل الماضي ، ويعلن انه لم يكن افضل ابدا. هذه الصورة من التحقير الهذائي ـ وهي صورة أخلاقية في

معظمها ـ تكتمل بالارق ورفض الغذاء ، ونبذ ـ ملحوظ للغاية من الناحية النفسية ـ لتلك الغريزة التي تجبر كل كائن حيا على التشبث بالحياة .

وانه ليكون من العبث ـ من الناحيتين العلمية والعلاجية ـ معارضة المريض الذي يوجه هذه الاتهامات الى نفسه . اذ لا بد بالتأكيد ان يكون محقا على نحو ما ، ولا بد انه يصف شيئا يتطابق مع ما يعتقده . والحقيقة اننا نضطر الى التأكيد على بعض تصريحاته فورا دون تحفظ . فهو حقا مفتقر الى الاهتمام وعاجز عن الحب وعن اي انجاز كما يقول هو نفسه . ولكن هذا ـ كما نعرف ـ شيء ثانوي ، ناتج عن المعاناة الداخلية التي تستهلك اناه ، والتي لا نعرف شيئا عنها ، ولكننا نقارنها بفعل الحداد . كذلك فانه يبدو لنا ـ في اتهامات ذاتية معينة اخرى ـ محقا ، باعتبار ان لهعينا أثقب في رؤية الحقيقة من الآخرين الذين ليسوا سوداويين . فحينما يكون في ذروة نقده الذاتي يصف نفسه بأنه حقير اناني مخادع يفتقر الى الاستقلال ، هدفه الوحيد اخفاء نقاط الضعف في طبيعته ، فاننا ـ في كل هذا ـ نعرف انه ربما اقترب كثيرا من معرفة ذاته ؛ انما يدهشنا السبب في ان انسانا لا بد ان يصبح مريضا قبل ان يستطيع ان يكتشف حقيقة من هذا النوع . ذلك انه لا يمكن ان يكون هناك شك في انه أيا من كان يعتقد في نفسه مثل هذا الرأي ويعبر عنه للآخرين ـ رؤيا كالذي خص هاملت به نفسه وجميع الآخرين ـ فان هذا الانسان مريض ، سواء كان يقول الحقيقة ، او كان ظالما لنفسه في كثير او قليل . وليس من الصعب كذلك ان نرى انه ليس هناك تطابقا ـ بقدر ما يمكننا ان نحكم ـ بين درجة تحقير الذات ومبرره الحقيقي . فان امرأة طيبة قادرة ذات ضمير حي لن تتحدث عن نفسها بعد ان تصاب بالسوداوية على نحو افضل مما تتحدث به عن نفسها امرأة لا قيمة لها فعلا ؛ فالحقيقة ان أولهما اكثر تعرضا

لان تسقط صريعة المرض من الثانية ، التي لا ينبغي ان يكـــون لدينا عنها ــ ايضا ــ شيء طيب نقوله . واخيرا فانه لا بد ان يصدمنا ان سلوك السوداوي ــ بعد كل شيء ــ ليس هو نفسه ــ من جميع النواحي ــ سلوك شخص يأكله الندم ولوم الذات بطريقة سوية . فان العار امام الآخرين ــ الذي يميز هذه الحالة فوق كل شيء آخر ــ لا يتوفر فيه ، او على الاقل لا توجد الا علامة ضئيلة عليه . بل باستطاعة المرء ان يقول ان السمـــة المضادة ــ سمة الاصرار على التحدث عن نفسه واللذة التـــي يستمدها من استعراض نفسه ــ تسود لدى السوداوي .

ومن ثم فليس الشيء الجوهري ما اذا كان التحقير الذاتي المقبض لدى السوداوي مبررا في رأي الآخرين . انما ينبغـــي بالاحرى ان تكون المسألة انه يصف وصفا صحيحا وضعه النفسي في مناحاته . لقد فقد احترامه لذاته ولا بد ان لديه سببا وجيها لذلك . صحيح اننا عندئذ نواجه تناقضا يمثل مشكلة بالغـــة الصعوبة . اذ يتعين علينا ان نستنتج من المقارنة مع الحزن ان الخسارة التي يعانيها السوداوي هي فقدان موضوع ؛ ووفقا لما يقوله هو فان ما فقده هو شيء في نفسه .

ولكن قبل ان نمضي الى هذا التناقض ، دعنا نتأمل لحظة في الصورة التي تقدمها لنا السوداوية عن تكوين الانا . اننا نـــرى كيف ــ في هذه الحالة ــ يضع جانب من الانا ذاته فوق الجانب الآخر ، ويحكم عليه حكما نقديا ، وينظر اليه على انه موضوع . وسيتأكد ــ بكل الملاحظات التالية ــ شكنا بأن الجانب النقدي في العقل ــ الذي هو هنا منشق عن الانا ــ يمكـــن ايضا ان يبرهن على استقلاله في ظروف اخرى وسنجد في الحقيقـــة مبررا لتمييز هذا الجانب عن باقي الانا . فهو الملكة العقلية التي توصف عموما بالضمير الذي ندركه على هذا النحو ، وسنعده ، الى جانب رقابة الشعور واختبار الواقع ، بين الجوانب الكبرى

المكونة للأنا ، وسنجد ايضا دليلا في مكان آخر يثبت انه يمكن ان يمرض بصورة مستقلة . ان الاستياء من النفس على أسس أخلاقية في الصورة الكلينيكية للسوداوية هو حتى الان أبـــرز ملامحها ؛ فان نقد الذات قليلا ما يعني بعدم اللياقة البدئية او القبح او الضعف او الدونية الاجتماعية ؛ وبين هـــذه الامراض الاخيرة التي يخشاها المريض او يجزم بوجودها فان فكرة الفقـــر وحدها تحتل مركزا مرموقا .

وهناك ملاحظة واحدة ــ لا يصعب تسجيلها ــ تمدنا بتفسير للتناقض الذي ذكرناه قبلا . ان المرء اذا انصت بصبر للاتهامات الذاتية الكثيرة والمتنوعة التي يطلقها السوداوي ، لا يستطيع في النهاية ان يتحاشى الانطباع بأن اكثر هذه الاتهامات عنفا لا يكاد يقبل الانطباق على المريض نفسه ، ولكنها تناسب ــ مع تعديلات طفيفة ــ شخصا آخر ، شخصا يحبه المريض او كان يحبه او يتعين ان يحبه . ويتأكد هذا الحدس في كل مرة يفحص المرء فيها الوقائع . وهكذا نحصل على مفتاح الصورة الكلينيكية ــ عن طريق ادراك ان اللوم الذاتي هو لوم موجه ضد موضوع محبوب تحول الى انا المريض نفسه .

ان الزوجة التي تشفق ــ بصوت عال ــ على زوجها لانه قد كتب عليه ان يرتبط بمخلوقة مسكينة مثلها هي في الحقيقة تتهم زوجها بأنه مخلوق مسكين من ناحية او اخرى . ولا حاجة لان ندهش كثيرا اذا ما اختلطت بمظاهر اللوم المحولة منه بعـــض مظاهر لوم الذات الحقيقية : اذ يسمح لها بأن تتدخل ما دامت تساعد على وضع قناع على مظاهر اللوم الاخرى وعلى جعـــل ادراك الحالة الحقيقية للامور مستحيلا ؛ حقا انها تنشأ عما هو «لاجل» وما هو «ضد» في الصراع الذي ادى الى فقد الموضوع المحبوب . ويصبح سلوك المرضى ــ ايضا ــ اكثر قابلية للفهم . فان شكاواهم هي في الحقيقة «اتهامات» بالمعنى القانوني للكلمة ؛

ذلك ان كل شيء ازدرائي يقولونه عن انفسهم مرتبط في الاعماق بشخص آخر لا يخجلون منه ولا يخفون رؤوسهم . وبالاضافة الى هذا فانهم ابعد ما يكونون عن ان يظهروا بوضوح لأولئك المحيطين بهم موقف الامتهان والخضوع الذي يلائم وحده مثل الاشخاص عديمي القديمة ؛ فهم — على النقيض من ذلك — يعانون قدرا كبيرا من المتاعب ، ويبادرون كثيرا الى الهجوم ، ويسلكون كما لو كانوا قد عوملوا بظلم فادح . وكل هذا ممكن فقط لان ردود الفعل التي يعبر عنها سلوكهم تنطلق مع ذلك من موقف تمرد ، من مجموعة صفات عقلية تحولت — بواسطة عملية معينة — الى ندم سوداوي .

ما ان ندرك هذا حتى لا تعود هناك صعوبة في اعادة بناء هذه العملية من جديد . فقد وجد اولا اختيار موضوع ، وارتبط الليبدو بشخص معين ؛ ثم — بسبب أذى حقيقي او خيبة امل متعلقة بالشخص المحبوب — تحطمت هذه العلاقة بموضوع . ولم تكن النتيجة هي النتيجة السوية ، اي سحب الليبدو من هذا الموضوع وتحويله عنه الى موضوع جديد ، وانما كانت النتيجة شيئا مختلفا — تبدو الظروف المختلفة ضرورية له . فقد ثبت ان الطاقة الانفعالية المنصبة على الموضوع لا تملك قدرة كافية على المقاومة ، وقد تم التخلي عنها ؛ ولكن الليبدو الحر انسحب الى الانا ولم يوجه الى موضوع آخر . ومع ذلك فانه لم يجد انطباقا له في اي من السبل العديدة الممكنة ، وانما ساعد فقط على اقامة **تقمص** identification (*) للانا مع الموضوع المهجور.

تماهي

(*) آثرت ترجمة identification هنا بالتقمص (ناقلا عن المرحوم الدكتور يوسف مراد والدكتور مصطفى سويف) رغم ان لكلمة التقمص في الفلسفة واللاهوت والميثولوجيا معنى مختلفا ، ولكنها في هذا السياق السيكولوجي اكثر دلالة على المقصود من كلمة تماهي . «المترجم»

l'ombre de l'objet sur le moi

وهكذا سقط ظل الموضوع على الانا ، حتى أمكن بالتالي نقد الانا — بواسطة ملكة عقلية خاصة — بوصفه موضوعا ، مثل الموضوع المتروك . وبهذه الطريقة اصبح فقد الموضوع محولا الى فقد في الانا ، وتحول الصراع بين الانا والشخص المحبوب الى انشقاق بين ملكة الفقد في الانا والانا كما بدّله التقمص .

ويمكن الاستدلال على اشياء معينة فيما يتعلق بالشروط والآثار الضرورية لمثل هذه العملية . من ناحية لا بد ان يوجد تثبيت قوي على موضوع الحب ؛ ومن الناحية الاخرى — وعلى النقيض من ذلك — فان الانفعال الملتصق بالموضوع يمكن ان يكون قد مارس قدرا ضئيلا من المقاومة. فكما لاحظ **أوتو رانك** ببراعة، يبدو ان هذا التناقض ينطوي على ان اختيار الموضوع قد تم على اساس نرجسي ، حتى انه عندما تنشأ عقبات في طريق الانفعال الملتصق بالموضوع يمكن ان ينكص الى النرجسية . وعندئذ يصبح التقمص النرجسي للموضوع بديلا عن الطاقة الانفعالية الشبقية، الامر الذي يكون من نتيجته انتفاء الحاجة الى التخلي عن علاقة الحب على الرغم من الصراع مع الشخص المحبوب . وهذا النوع من الاستعاضة بالتقمص عن موضوع الحب آلية (ميكانيزم) هامة في العواطف النرجسية ؛ وقد تمكن **كارل لانداور** اخيرا من ان يشير الى ذلك في عملية الشفاء من الفصام (الشيزوفرينيا) ، وهي بالطبع تمثل نكوصا regression عن نمط من اختيار الموضوع الى النرجسية الاولية . وقد سبق ان وصفنا — في موضع آخر — كيف يتطور اختيار الموضوع من مرحلة مبدئية من التقمص ، والطريقة التي يتبنى بها الانا موضوعا ما ، والتناقض الوجداني ambivalence الذي يتم به التعبير عن هذا . ان الانا يرغب في دمج هذا الموضوع في ذاته ، والطريقة التي يفعل بها هذا — في هذه المرحلة الفمية او مرحلة أكل لحوم البشر — هي بالتهامه . وابراهام محق بالتأكيد في الاشارة — في هذا

الصدد ــ الى رفض الغذاء الذي نجده في الاشكال الحادة من السوداوية .

اما النتيجة التي يمكن ان تتطلبها نظريتنا ــ أعني النتيجة القائلة بأن الاستعداد للخضوع للسوداوية او جزء منها ، يكمن في النمط النرجسي من اختيار الموضوع ــ فانها لا تزال تفتقر ــ لسوء الطالع ــ الى تأكيد الابحاث. ولقد اعترفت في الملاحظات الافتتاحية لهذا البحث بأن المادة التجريبية التي تتأسس عليها هذه الدراسة لا تمدنا بكل ما يمكن ان نرغب فيه . وينبغي ــ على اساس الافتراض بأن نتائج الملاحظة يمكن ان تتفق مع استنتاجاتنا ــ الا نتردد في ان نضع بين السمات الخاصة المميزة للسوداوية نكوصا عن الانفعال الملتصق بالموضوع الى مرحلة فمية نرجسية للبيدو . وليست عمليات التقمص مع الموضوع نادرة بأي حال في الاعصبة التحولية transference neuroses ايضا ؛ والحقيقة انها آلية معروفة جيدا في تشكل الأعراض ، وخاصة في الهستيريا . ومع ذلك فان الفرق بين التقمص النرجسي والتقمص الهستيري يمكن ادراكه في الانفعال الملتصق بالموضوع ، الذي يتلاشى في النوع الاول ، بينما يبقى ملحا ويمارس تأثيرا في الثاني ، ويقتصر هذا التأثير عادة على افعال او توترات عصبية معينة منعزلة . ومع ذلك فان التقمص ، حتى في الاعصبة التحولية ، هو تعبير عن تماثل قد يدل على حب . والتقمص النرجسي هو الاقدم ، وهو يمهد الطريق لاستيعاب الشكل الهستيري ، الذي لم يدرس على نحو شامل بعد .

ومن ثم فان بعض سمات السوداوية مستعارة من الحزن، وبعضها الآخر مستعار من عملية النكوص من اختيار الموضوع النرجسي الى النرجسية. فالسوداوية ــ من ناحية ــ شأنها شأن الحداد هي رد الفعل ازاء فقد حقيقي لموضوع محبوب ؛ ولكنها ــ قبل هذا وفوقه ــ مقيدة بشرط يغيب عن الحزن السوي ، او

هو شرط ــ اذا توفر ــ يحول هذا الحزن الى حزن من نوع مرضي . ان فقد موضوع حب يشكل فرصة ممتازة للتناقض الوجداني في علاقات الحب لكي يصبح محسوسا به ويبدو في الصدارة . وبالتالي فانه حيث يوجد استعداد للعصاب القهري ، فان صراع التناقض الوجداني يلقي ظلا مرَضيا على الحزن ، ويجبره على ان يعبر عن نفسه في شكل لوم للذات ، بقصد ان يلام المحزون نفسه على فقد الشخص المحبوب ، اي يلام على انه رغب هنا الفقد . وتبين لنا هذه الحالات القهرية من الاكتئاب depression التي تعقب موت اشخاص محبوبين ما يمكن ان يحققه صراع التناقض الوجداني بذاته ، حينما لا يكون هناك انسحاب نكوصي للبيدو بالمثل . فان المناسبات التي تفضي الى نشوء السوداوية تمتد في الجزء الاكبر منها الى ما وراء الحالة الواضحة ، حالة فقد عزيز بالموت ، وتتضمن كل تلك المواقف التي يصاب فيها بجرح او اذى او يهمل او يفقد خطوته او يصاب بخيبة أمل ، وهي المواقف التي يمكن ان تؤدي الى ادخال مشاعر متعارضة من الحب والكراهية في العلاقة او ان تعزز تناقضا وجدانيا قائما بالفعل . وينبغي ألا يهمل هذا الصراع الخاص بالتناقض الوجداني ، الذي يكمن اصله اكثر في الخبرة الفعلية، في التركيب ، بين العوامل الشارطة في السوداوية . فاذا لجأ الحب الموضوعي ــ الذي لا يمكن التخلي عنه ــ الى تقمص نرجسي ، بينما يكون قد تم التخلي عن الموضوع نفسه ، فان الكراهية تسكب على هذا الموضوع البديل الجديد، تعنفه وتنتقص من قيمته وتجعله يعاني وتستمد اشباعا ساديا من معاناته . وتدل عمليات التعذيب الذاتي التي يمارسها السوداويون ــ وهي بغير شك مصدر لذة لهم ــ تدل ، شأنها تماما شأن الظاهرة المطابقة في العصاب القهري ، على اشباع ميول سادية وكراهية يرتبط كل منهما بموضوع ، وعلى هذا النحو فانهما قد تحولا

نحو الذات . وفي كلا هذين الاضطرابين فان المعانين ينجحون عادة في النهاية في الانتقام ، بالطريق الدائري ، طريق معاقبة الذات ، من الموضوعات الاصلية وتعذيبها بواسطة المرض ، اذ ينمون المرض فيهم حتى يتحاشوا ضرورة التعبير الصريح عن عدائهم تجاه الاشخاص المحبوبين . وبعد هذا كله فان الشخص الذي الحق الاذى بمشاعر المريض ، والذي يكون مرضه موجها ضده ؛ يكون عادة موجودا بين المحيطين القريبين منه . وهكذا تتعرض الطاقة الانفعالية الشبقية للسوداوي تجاه موضوعه لمصير مزدوج : ينكص جزء منها الى تقمص ، ولكن الجزء الآخر يرتد الى مرحلة السادية ، التي هي اقرب الى هذا الصراع .

وهذه السادية — وهي وحدها — التي تحل لغز الميل الى الانتحار الذي يجعل السوداوية مثيرة للاهتمام الى هذا الحد — وخطرة الى هذا الحد. لقد توصلنا — مع الحالة الاولية التي منها تمضي الحياة الغريزية — الى ادراك حب ذاتي للانا ، حب هائل للغاية ، في الخوف الذي ينشأ عن خطر الموت الذي رأينا انه قد حرر قدرا كبيرا من الليبيدو النرجسي الذي هو شاسع الى حد اننا لا نستطيع ان نتصور كيف يمكن لهذا الانا ان يتآمر لتدمير ذاته . صحيح اننا عرفنا منذ وقت طويل ان واحدا من العصابيين لا يضمر أفكارا عن الانتحار ليست دوافع اجرامية ضد آخرين اعيد توجيهها ضد ذاته ، ولكننا لم نتمكن ابدا من ان نفسر اي تداخل بين القوى يمكن ان يحمل مثل هذا الفرض الى حيز التنفيذ . اما الان فان تحليل مرض السوداوية يبين ان الانا لا يستطيع ان يقتل نفسه الا عندما يستطيع — بعد ان انسحبت عليه الطاقة الانفعالية الملتصقة بالموضوع — ان يعامل نفسه كموضوع ، اي عندما يكون قادرا على ان يشن ضد نفسه العداء المرتبط بموضوع ما — اي رد الفعل البدائي ذاك من جانب الانا ازاء كل الموضوعات في العالم الخارجي . وهكذا فانه تتم حقا

— في النكوص من اختيار الموضوع النرجسي — ازالة الموضوع ، ولكن رغم كل شيء فانه يبرهن على انه اقوى من ذات الانا . وفي الموقفين المتعارضين ، موقف الحب الشديد وموقف الانتحار فان الانا يخضع لسيطرة الموضوع كلية ، وان يكن ذلك بطرق مختلفة تماما .

ان لنا ان نتوقع ان نجد محصلة تلك السمة البارزة من سمات السوداوية ، مظاهر الفزع من الفقر ، في الشبقية الشرجية (*) منزوعة من سياقها ومبدلة بفعل النكوص .

وتضعنا السوداوية في مواجهة مشكلات اخرى ، تفلت منا الاجابة عليها جزئيا . فان الطريقة التي تزول بها بعد وقت معين قد انقضت دون ان تترك آثارا ذات تغيير كبير من اي نوع هي سمة تشارك فيها الحزن . فقد بدا ان هذه الفترة الزمنية

(*) يذهب فرويد الى ان مرحلة من نمو الطفل تتميز بالحصول على لذة من عملية الاخراج ومن لمس الطفل لجسمه بوجه عام هي «المرحلة الشرجية» وتستمر في الاحوال السوية عادة خلال السنتين الثانية والثالثة من العمر ، وتأتي بعد «المرحلة الفمية» التي يتركز فيها اهتمام الطفل بفمه (خلال فترة الرضاعة) . وأهم ما يميز المرحلة الشرجية في رأي فرويد ان عملية الاخراج تصبح — خلال التربية — تحت سيطرة الطفل ووالديه ايضا ، وفيها يتعلم الطفل كيف يتعاون ويعامل ويتكيف وكيف يقاوم . ويرى فرويد ان ارتداد الفرد البالغ الى الفترة المبكرة المرحلة الشرجية التي فيها تتركز طاقته الشبقية في المنطقة الشرجية يمكن ان يؤدي الى هذيان العظمة والى انحرافات ماسوشية ، اما الارتداد الى الفترة المتأخرة من «المرحلة الشرجية» فانه يؤدي الى الاعصبة القهرية والى انحرافات سادية وأشكال أخف من الاعصبة التحولية . كما يمكن ان يحدث تشوه غير محدد المعالم يسميه فرويد «الشخصية الشرجية» .
«المترجم»

ضرورية في الحزن من اجل تنفيذ تفصيلي للامر الذي يفرضه اختبار الواقع ، وانه بانجاز هذا العمل ينجح الانا في تحرير ليبيدوه من الموضوع المفقود . ويمكننا ان نتخيل الانا مشغولا بمهمة مماثلة خلال فترة اصابة بالسوداوية؛ وفي اي من الحالتين فاننا لم نتبصر في العمليات الاقتصادية الماضية قدما . ويبرهن الأرق الذي يميز السوداوية ـ برهانا واضحا ـ على عدم مرونة الحالة ، على استحالة تحقيق الانسحاب العام للطاقة الانفعالية الضروري للنوم . ويسلك مركب السوداوية كجرح مفتوح يستمد لنفسه طاقة انفعالية من جميع الجوانب (التي اسميناها في الاعصبة التحولية «مضاد الطاقة الانفعالية») . ويستنزف الانا حتى يصبح ناضبا تماما ؛ ويبرهن بسهولة على انه قادر على الصمود في وجه رغبة الانا في النوم . وربما يرجع التحسن الذي يصبح ملحوظا تدريجيا في الحالة مع اقتراب المساء الى عامل جسمي وليس قابلا للتفسير نفسيا . وترتبط هذه التساؤلات بسؤال آخر ، هو ما اذا كان حدوث فقدان في الانا بعيدا عن اي موضوع (جرح نرجسي بحت يصيب الانا) يمكن ان يكفي لاعطاء الصورة الكلينيكية لمرض السوداوية وما اذا كان افقار اللبيدو ـ الانا كنتيجة مباشرة للسموم يمكن الا يؤدي الى أشكال معينة من المرض .

ان أبرز الخصائص الغريبة التي يتميز بها مرض السوداوية، واكثر هذه الخصائص حاجة الى التفسير ، هو الميل الذي يظهره للتحول الى جنون مصحوب بمجموعة اعراض معاكسة تماما . وكما نعرف فانه ليست كل سوداوية تنتهي الى هذا المصير . فهناك حالات كثيرة تأخذ مجراها في فترات متقطعة ، وفي الفترات البينية قد تغيب تماما علامات الجنون او تبدو طفيفة جدا . وهناك حالات اخرى تظهر ذلك التبادل المنتظم بين الفترات السوداوية والجنونية الذي يصنف على انه جنون دوري

circular insanity . وقد كان يمكن ان يتعرض المرء لاغراء استثناء هذه الحالات من بين الحالات ذات المنشأ النفسي ، لو أن منهج التحليل النفسي لم ينجح في تقديم تفسير حقيقي وادخال تحسن علاجي على عديد من الحالات من هذا النوع . ولهذا فانه ليس مسموحا لنا فقط ، بل انه مفروض علينا ، أن نمد نطاق التفسير التحليلي للسوداوية الى الجنون .

ولا أستطيع ان أعد بأن تثبت هذه المحاولة انها مقنعة تماما؛ انما ستكون لها بالاحرى طبيعة جس نبض اول ولن تتجاوز ذلك. وهناك نقطتان يمكن للمرء ان يبدأ منهما : الاولى هي وجهة نظر تحليلية نفسية ، اما الثانية فيمكن ان يسميها المرء مسألة ملاحظة عامة في الاقتصاديات العقلية . والنقطة التحليلية النفسية هي نقطة صاغها بالفعل عديد من الباحثين التحليليين بعبارات كثيرة للغاية ، اعني ان مضمون الجنون لا يختلف عن مضمون السوداوية ، وأن كلا الاضطرابين يتعلق بـ «المركب» نفسه ، وانه في السوداوية يخضع الانا له ، على حين انه في الجنون يسيطر الانا على المركب او يزيحه جانبا . وتتأسس وجهة النظر الاخرى على ملاحظة ان كل الحالات مثل الابتهاج والانتصار والانتشاء ، التي تشكل المقابلات السوية للجنون ، مشروطة اقتصاديا على النحو نفسه . فهناك دائما ـ اولا ـ حالة تأكدت لوقت طويل من الانفاق العقلي الضخم ، او حالة وطدتها قوة العادة التي استمرت لفترة طويلة ، على اساسها يأتي نفوذ ما مؤخرا ويجعلها غير لازمة ، حتى ان قدرا من الطاقة يصبح متاحا لتطبيقات ممكنة مزدوجة ولسبل للتفريغ ـ كما يحدث ، مثلا ، عندما يكسب رجل فقير شرير مبلغا ضخما من المال فيتخلص فجأة من القلق الدائم على خبزه اليومي ، وعندما يتوج اي صراع طويل وشاق بالنجاح ، وعندما يجد انسان نفسه في مركز يسمح له بأن يلقي عنه دفعة واحدة حملا ثقيلا او وضعا

زائفا احتمله طويلا ، وما الى ذلك . مثل هذه المواقف كلها يتميز بمعنويات عالية ، وبعلامات تفريغ انفعالات الفرح ، وباستعداد زائد لجميع انواع الافعال ، تماما مثل الجنون ، وعلى النقيض الكامل من الوهن والكف اللذين يميزان السوداوية . وقد يجرؤ المرء على التأكيد بأن الجنون ليس شيئا آخر غير انتصار من هذا النوع ، وان كل ما في الامر ان الانا استطاع هنا ان يتخطى، وان ينتصر على البقايا المختبئة منه . ويمكن ان يفسر بالطريقة نفسها التسمم الكحولي الذي ينتمي الى المجموعة نفسها من الشروط — طالما انه يكمن في حالة ابتهاج ؛ وهنا ربما يكون هناك استرضاء ينتج عن سموم انفاق الطاقة في الكبت . وتأخذ وجهة النظر الشائعة مأخذ التسليم ان شخصا في حالة جنون يجد مثل هذه البهجة في الحركة والفعل لانه «مرح» للغاية . وينبغي بالطبع نسف هذه القطعة من المنطق الزائف . فان ما حدث هو ان الشرط الاقتصادي الذي وصفناه آنفا قد تحقق ، وهذا هو السبب في ان المصاب بالجنون يكون في حالة معنوية عالية على هذا النحو من ناحية ، ويكون متحررا للغاية من الكف في الفعل من الناحية الاخرى .

فاذا جمعنا بين هذين الافتراضين اللذين توصلنا اليهما انتهينا الى النتيجة التالية : عندما يأتي الجنون فانه لا بد ان يكون الانا قد تخطى فقده الموضوع (او الحداد على فقده ، او ربما على الموضوع نفسه) ، ومن ثم فان كل مقدار مضاد الطاقة الانفعالية ، الذي استمدته المعاناة الاليمة من السوداوية من الانا و«نطاقه» ، يكون قد اصبح متاحا . والى جانب هذا يظهر مريض الجنون لنا بوضوح انه اصبح متحررا من الموضوع الذي نشأت معاناته عنه ، لانه يسعى وراء موضوع آخر لتوجيه طاقته الانفعالية نحوه كما يسعى الانسان الجائع وراء الخبز .

من المؤكد ان هذا التفسير يبدو معقولا ، ولكنه — في المحل

الاول — غير محدد بصورة زائدة ، ويؤدي — ثانيا — الى مشكلات وستكون جديدة اكثر مما يمكننا ان نجيب عليه . على اننا نروغ من مناقشتها ، حتى على الرغم من اننا لا نستطيع ان نؤدي مثل هذه المناقشة الى فهم واضح .

اولا — اذن — في ان الحزن السوي ايضا يتم تخطي الموضوع المفقود بغير شك ، وتستوعب هذه العملية ايضا كل طاقات الانا طالما استمرت . فلماذا — اذن — لا تقيم الشرط الاقتصادي لمرحلة انتصار بعد ان تكون قد اتخذت مجراها الطبيعي او لماذا لا تعطي مؤشرا طفيفا — على الاقل — الى مثل هذه الحالة ؟ انني اجد من المستحيل الرد على هذا الاعتراض ارتجالا . انه يذكرنا مرة اخرى بأننا لا نعرف حتى بأية مقاييس اقتصادية يتم عمل الحداد ؛ ومع ذلك فان نوعا من الحدس قد يفيدنا هنا . ان الواقع يصدر حكمه — بعد ان لم يعد للموضوع وجود — على كل واحدة بمفردها من الذكريات والآمال التي كان الليبيدو ، من خلالها ، متعلقا بالموضوع المفقود ، ويقتنع الانا — اذ يواجه ضرورة اتخاذ قرار بما اذا كان سيشارك الموضوع هذا المصير — بفعل مجمل اشباعاته النرجسية التي تحقق له حبا ، بأن يقطع خيط تعلقه بالموضوع الذي لم يعد موجودا . ويمكننا ان نتخيل — بسبب البطء والطريقة التدريجية التي يتم بها هذا القطع — ان مقدار الطاقة التي يتعين على الانا انفاقها يصبح مبددا بعض الشيء مع مضي الوقت الذي يتم فيه تنفيذ هذه المهمة (٣) .

---

٣ — لم تلق وجهة النظر الاقتصادية حتى الان سوى اهتماما ضئيلا في ابحاث التحليل النفسي . ويمكنني ان اذكر على سبيل الاستثناء بحثا اجراه فيكتور تاوسك «التعويض كوسيلة لخفض دافع الكبت» . الصحيفة الدولية للتحليل النفسي ، المجلد الخامس .

انه لمن المغري ان نحاول صياغة العمل الذي يتم انجازه خلال الاصابة بالسوداوية على نفس خطوط هذا الحدس المتعلق بعمل الحداد . وهنا نواجه من البداية جانبا من عدم اليقين . فنحن لم نكد حتى الان نبحث الموقف الطوبوغرافي في السوداوية ، ولم نطرح التساؤل عن ما هي النظم او من بين اية نظم في العقل يمضي عمل السوداوية . كم من العمليات العقلية للمرض لا يزال تشغله الطاقات الانفعالية اللاشعورية الملتصقة بالموضوع الذي تم التخلي عنه ، وكم من العمليات تشغله بدائل هذه الطاقات ، بواسطة التقمص ، في الانا ؟

والآن من السهل القول والكتابة بأن « التمثيل (الشيئي) اللاشعوري للموضوع قد تخلى عنه اللبيدو» . ومع ذلك فان هذا التمثيل في الواقع يتكون من انطباعات مفردة لا حصر لها (آثار لاشعورية لها) حتى ان هذا الانسحاب من جانب اللبيدو ليس عملية يمكن انجازها في لحظة ، وانما ينبغي بالتأكيد ان تكون ــ شأن الحال في الحزن ــ عملية تطورها بطيء وتدريجي . وليس من السهل على الاطلاق ان نقرر اذا كانت تبدأ في آن واحد في عدة نقاط او تحذو نوعا من التتابع المحدد ؛ انما يتضح في التحليلات غالبا ان ذكرى واحدة تنشط ، ثم اخرى ، وان مظاهر النواح التي تكون هي نفسها بصورة متكررة وعلى نحو مضجر في رتابته تنشأ في كل مرة ــ مع ذلك ــ عن مصدر لاشعوري مختلف . فاذا لم تكن للموضوع هذه الاهمية الكبرى، التي تقويها الف رابطة ، بالنسبة للأنا ، فان فقده لن يكون سببا مناسبا سواء للحداد او السوداوية . ولهذا فان هذا الانسحاب ــ خطوة خطوة ــ من جانب اللبيدو ينبغي ان يعزى بالمثل الى الحداد والى السوداوية ؛ وربما تعززه الترتيبات الاقتصادية ذاتها ويخدم الاغراض نفسها في كليهما .

ومع ذلك فانه ــ كما رأينا ــ يوجد في مضمون السوداوية

شيء اكثر مما في مضمون الحزن السوي . ففي السوداوية لا تكون العلاقة بالموضوع علاقة بسيطة ؛ انما يعقدها الصراع الوجداني . وهذا الاخير يكون اما تركيبا ــ اي يكون عنصرا في كل علاقة حب يشكلها هذا الانا المعين ، واما ان ينطلق بالتحديد من تلك الخبرات التي تنطوي على تهديد بفقد الموضوع . ولهذا السبب فان الاسباب المثيرة للسوداوية تكون ذات نطاق أوسع كثيرا من الاسباب المثيرة للحزن ، التي تنشأ في الجانب الاكبر منها عن فقد حقيقي للموضوع ، عن طريق موته . اما في السوداوية فان صراعات مفردة لا تحصى ، يختلط فيها الحب والكراهية معا ، تدب من اجل الموضوع ؛ فيسعى صراع لان يفصل اللبيدو عن الموضوع ، ويسعى آخر لتثبيت هذا الوضع الخاص باللبيدو ضد اي هجوم . ولا يمكن تحديد مواقع هذه الصراعات المفردة في اي نسق الا في اللاشعور ، اي في منطقة بقايا ذكريات الاشياء (كنقيض للطاقة الانفعالية اللفظية) . وتتم الجهود لفصل اللبيدو في هذا النسق ايضا اثناء الحداد ؛ ولكن في الحداد لا شيء يعوق هذه العمليات عن المضي بالطريقة السوية من مستوى ما قبل الشعور الى الشعور . وهذا الطريق مسدود بالنسبة لفعل السوداوية ، وربما يرجع هذا الى عدد من الاسباب ، او الى تفاعل هذه الاسباب معا . وينتمي التناقض الوجداني التكويني بطبيعة الحال الى ما هو مكبوت ، بينما الخبرات ــ الصدمات على الموضوع ربما تكون قد اعادت الى النشاط شيئا آخر تم كبته . وهكذا يظل كل ما له علاقة بهذه الصراعات الوجدانية مستبعدا من الشعور ، الى ان تستقر النتيجة التي تتميز بها السوداوية . وهذه تكمن ــ كما نعرف ــ في الطاقة الانفعالية اللبيدية التي تهدد اخيرا بالتخلي عن الموضوع ، انما ليستأنف احتلاله ــ مع ذلك ــ لذلك المكان في الانا الذي منه اتى . وهكذا يفلت الحب من الابادة بالهروب الى

الانا . وبعد نكوص الليبيدو هذا يمكن ان تصبح العملية شعورية؛ فتبدو في الشعور كصراع بين قسم من الانا وملكة نقد الذات فيه .

وهذا الذي يعيه الشعور في فعل السوداوية ليس هو القسم الجوهري منه ، ولا هو حتى القسم الذي يمكن ان نعزو اليه نفوذا في وضع نهاية للمعاناة . اننا نرى ان الانا يحقر من نفسه ويعنف ضدها ، وعلى قدر قلة ما يفعله المريض نفهم ما يمكن ان يفضي اليه هذا وكيف يمكن ان يتغير . بل يمكننا ان نعزو مثل هذا الانجاز الى القسم اللاشعوري من الفعل ، لانه ليس من الصعب ان ندرك تماثلا جوهريا بين الفعل الذي يؤدي في السوداوية وذلك الذي يؤدي في الحداد . فكما ان فعل الحزن، باعلان وفاة الموضوع وعرض بالانتفاع باستمرار الحياة للانا ، يجبر الانا على التخلي عن الموضوع . كذلك فان كل صراع وجداني مفرد ــ بالحط من قدر الموضوع وتشويه سمعته ، حتى لو كان ذلك بقتله ــ يفك التصاق الليبيدو به . ولهذا فمن الممكن ان توضع نهاية للعملية الجارية في اللاشعور ، سواء كان الغضب قد تبدد او تم التخلي عن الموضوع باعتباره لم يعد شيئا ذا قيمة. ولسنا نستطيع ان نقول أيا من هذين الاحتمالين هو المنتظم او الاكثر اعتيادا في وضع نهاية للسوداوية ، ولا اي تأثير يكون لهذا الانهاء على مستقبل الحالة . فقد يتمتع الانا باشباع الاعتراف بذاته على انه افضل الاثنين ، اي على انه متفوق على الموضوع .

وحتى لو قبلنا هذه الوجهة للنظر عن فعل السوداوية ، فانها لا تزال لا تمدنا بتفسير للنقطة التي كنا نأمل في ان يلقى الضوء عليها . فقد كنا نتوقع ــ عن طريق المقارنة بالمواقف المتعددة الاخرى ــ ان نكتشف ، في التناقض الوجداني السائد في السوداوية ، الشرط الاقتصادي لظهور الجنون عندما تكون السوداوية قد سارت في مجراها الطبيعي . ولكن هناك حقيقة واحدة ينبغي ان تنحني امامها توقعاتنا . فمن بين العوامل

الشرطية الثلاثة في مرض السوداوية ــ فقد الموضوع ، التناقض الوجداني ، ونكوص الليبيدو الى الانا ــ نجد العاملين الاولين ايضا في التأنيبات القهرية التي تنشأ اثر وفاة اشخاص محبوبين . ففيها يكون التناقض الوجداني الذي لا شك فيه هو الذي يحرك الصراع ، وتظهر الملاحظة انه بعد ان يكون قد اتخذ مجراه الطبيعي لا يبقى شيء له طبيعة انتصار او طبيعة حالة جنونية للعقل . وهكذا نتوجه نحو العامل الثالث على انه العامل الوحيد الذي يمكن ان يكون له هذا الاثر . وكون تراكم الطاقة الانفعالية التي تكون «مقيدة» في البداية ثم تصبح ــ بعد انتهاء فعل السوداوية ــ حرة وتجعل الجنون امر ممكن ، ينبغي ربطه بنكوص الليبيدو الى النرجسية . ولا بد للصراع في الانا ــ الذي يستعاض به في السوداوية عن الصراع الذي يحيط بالموضوع ــ ان يسلك كجرح مؤلم يستوعب مضاد للطاقة قوي بدرجة غير عادية . ومع ذلك فانه من الافضل هنا ان نتوقف ونؤجل المزيد من الابحاث في الجنون حتى نكون قد اكتسبنا قدرا من الاستبصار بالشروط الاقتصادية ، اولا للألم الجسمي ، ثم للالم العقلي ، الذي هو نظيره . ذلك اننا نعرف بالفعل اننا مضطرون ــ نظرا لاستقلال مشكلات العقل المعقدة ــ لان نوقف كل بحث عند نقطة معينة الى ان يحين وقت تأتي فيه لمساعدته نتائج محاولة اخرى تجري في محل آخر (٤) .

---

٤ ــ ملاحظة اضافية كتبها فرويد عام ١٩٤٤ : قارن المناقشة المستمرة لهذه المشكلة في كتاب **علم النفس الجماعي وتحليل الانا** (لفرويد نفسه) .

اكتساب السيطرة على النار (*)

(١٩٣٢)

في ملاحظة هامشية على الصفحة ٥٠ من كتابي **الحضارة وهمومها** (١٩٣٠) ذكرت ــ وان يكن ذلك بطريقة عرضية ــ الحدس الذي يمكن ان يستمد من المعلومات التحليلية النفسية حول موضوع اكتساب الانسان البدائي السيطرة على النار . وقد دفعني الى استئناف البحث في هذا الموضوع اعتراض البرخت شافر (١٩٣٢) ورواية ايرلنماير (١٩٣٢) المثيرة عن القانون

(*) نشر فرويد هذا البحث لاول مرة في مجلة «ايماجو» ــ العدد ١٨ (١٩٣٢) وقد ترجمناه الى العربية عن المجلد الخامس من ابحاث فرويد المجمعة الصادر بالانجليزية في نيويورك باشراف جون ستراتشي . «المترجم»

المنغولي الذي يحرم «التبول على الرماد» (١) .

والآن فانني أخمن انه كان من الضروري ــ لكي يمكن الانسان نفسه من النار ــ ان ينبذ الرغبة ذات الصبغة الجنسية المثلية في ان يخمدها بسيل من البول . واعتقد ان هذا التخمين يمكن ان يؤكده تفسير اسطورة بروميثيوس الاغريقية ، شرط ان نضع في اذهاننا التحريفات التي يمكن ان نتوقعها في الانتقال من الحقيقة الى مضمون الاسطورة . وهذه التحريفات لها نفس الطبيعة التي لتلك التحريفات التي ندركها كل يوم عندما نستخدم احلام مرضانا لنعيد بناء الخبرات المكبوتة ــ ولكن المهمة الى اقصى درجة ــ من طفولتهم . فالآليات (الميكانيزمات) المستخدمة في مثل هذا التحريف هي تمثيل رمزي ، وهي التحويل لعنصر معين الى ضده . ولست أجرؤ على ان افسر **جميع** ملامح الاسطورة بهذا الاسلوب ؛ فبعيدا عن الحقائق الاصلية ، ربما تكون احداث اخرى لاحقة اسهمت ايضا في مضمونها . وفي الوقت نفسه فان

١ ــ لا شك ان هذا يشير الى الرماد الساخن الذي يمكن ان يكون محتويا بعد على نار ، وليس الى الرماد الذي خمدت فيه النار تماما . ويقوم اعتراض لورنز على افتراض ان اخضاع الانسان للنار انما بدأ فحسب حينما اكتشف ان باستطاعته انتاجها اراديا بنوع من الحيلة اليدوية . وعلى النقيض من هذا يحيلني دكتور ج. هارنيك الى ملاحظات لدكتور ريتشارد لاش (في ملف جورج بوشان بعنوان : **ازياء الشعوب مصورة** ، شتوتغارت ، ١٩٢٢ ، المجلد الاول ، ص ٢٤) : «يمكننا ان نخمن ان فن **المحافظة** على النار كان مفهوما قبل وقت طويل من فن اشعالها ؛ ولدينا دليل على هذا في حقيقة ان السكان الاصليين الذين يشبهون الاقزام الذين يعيشون اليوم في اندمان (مجموعة جزر هندية تقع بالقرب من سواحل بورما وتبعد اكثر من الف ميل عن سواحل الهند نفسها) لا يملكون طريقة خاصة بهم لاشعال النار وان كانوا يسيطرون عليها ويحفظونها» .

اشد العناصر اثارة واكثرها اهمية هي تلك التي يمكن تأويلها تحليليا ، اعني الطريقة التي بها نقل بروميثيوس النار ، وطابع هذا الفعل (اعتداء ، سرقة ، وخيانة للآلهة) ومعنى معاقبته .

ان بروميثيوس الجبار ، احد الابطال الذين لا يزالون من سلالة الآلهة (٢) ، والذي ربما يكون حتى فاطرا للانسان او خالقه، قد جلب الى البشرية النار التي سرقها من الآلهة مخبأة في قصبة مجوفة ، في ساق نبات الشمار . ولو كنا نؤول حلما لرأينا فورا في مثل هذا الشيء رمزا للقضيب ، على الرغم من ان التأكيد غير العادي على تجويفه قد يجعلنا نتردد . ولكن ما الصلة بين هذه القصبة القضيبية وحفظ النار ؟ لا تبدو هناك فرصة كبيرة لايجاد صلة الى ان نتذكر الاجراء الشائع للغاية في الاحلام التي تخفي غالبا معناها ، وهي عملية العكس ، اي تحويل عنصر الى نقيضه، وقلب العلاقات الحقيقية . فليست النار هي التي يخبئها الانسان في قصبته القضيبية ؛ على النقيض من ذلك ، انها وسيلة اخماد النار ، اي ماء سيل البول . وترتبط فورا ثروة من المعلومات التحليلية المألوفة بهذه العلاقة بين النار والماء .

ثانيا ، ان اكتساب النار جريمة : فهو يتم بالسرقة او النهب . وهذه سمة دائمة في كل الاساطير عن اكتساب النار ؛ ونجدها بين اكثر الشعوب اختلافا وتباعدا ، وليس فقط في اسطورة «بروميثيوس جالب النار» الاغريقية . وهنا اذن لا بد ان يكون المحور الاساسي للذكرى الانسانية المحرفة . لكن لماذا يرتبط اكتساب النار ارتباطا لا يمكن فصمه بفكرة الاعتداء ؟ من هو ضحية الأذى والخيانة ؟ تعطينا الاسطورة البروميثيوسية عند هيزيود اجابة مباشرة على هذا السؤال ؛ ذلك انه في قصة اخرى

٢ ـ بعد ذلك كان هرقل نصف إله ، اما ثسيوس فكان انسانيا تماما .

لا ترتبط على هذا النحو بالنار ، يخبرنا كيف رتب بروميثيوس التضحيات على نحو يخدع به أيوس لكي يخرجه من القسمة ، لصالح البشر . الآلهة اذن هم ضحايا الخديعة ! ونحن نعرف ان الاساطير تضفي عليهم متعة جميع الشهوات التي يتعين على الانسان ان ينبذها ، كما في حالة سفاح المحارم المعروفة. وبتعبير تحليلي ينبغي ان نقول ان الحياة الغريزية ـ الهو Id ـ هي الإله الذي يخدع حينما تحرم متعة اخماد النيران : رغبة بشرية تتحول في الاسطورة الى امتياز إلهي . ولكن ليست للألوهية في القصة اية صلة بطابع أنا أعلى Super - ego ؛ انما هي لا تزال ممثل الحياة الغريزية الفائقة .

ونرى اشد التحويلات تطرفا لعنصر الى نقيضه في سمة ثالثة من ملامح الاسطورة ، هي معاقبة جالب النار . لقد قيد بروميثيوس الى صخرة وترك ليطعم نسر يوميا من كبده . وفي الاساطير المتعلقة بالنار لدى الشعوب الاخرى يلعب طير ايضا دورا ما ؛ ولا بد ان هذا يدل على شيء في القصة ، ولكني لن احاول ـ مؤقتا ـ ان اقدم تأويلا . ومن ناحية اخرى نشعر على اساس قوي حينما نتحول الى السؤال عن السبب في اختيار الكبد كمنطقة للعقاب . لقد كان الكبد يعتبر في الازمنة القديمة محلا لكل العواطف والرغبات ؛ ومن هنا كان الحاق عقاب كهذا ببروميثيوس هو الشيء الملائم لمجرم جمحت به الغريزة ، وارتكب جريمته بدفع قوة الشهوات الشريرة . ولكن العكس تماما ينطبق على جالب النار : فقد نبذ رغباته الغريزية وتظهر مدى فائدة هذا ـ وفي الوقت نفسه مدى اهميته ـ لاغراض الحضارة . فلماذا ـ حقا ـ تعامل الاسطورة فعلا نافعا للحضارة الى هذا الحد على انه جريمة تستحق العقاب ؟ حسنا ، لو اننا ادركنا ـ بالكاد ـ من خلال كل تحريفات الاسطورة ان اكتساب النار اقتضى نبذ الغريزة ، فانه ليس هناك ـ على اي حال ـ اضفاء

للاحتقار الذي أثاره بطل الحضارة حتما في البشرية التي تمزقها الغرائز. ويتفق هذا مع ما نعرفه وما نتوقعه. فاننا نعي ان مطلب نبذ الغريزة وفرضه يثيران عداء ودوافع عدوانية، تتحول في مرحلة لاحقة فحسب من التطور النفسي الى احساس بالذنب.

ويزيد من غموض الاسطورة البروميثيوسية وغيرها من الاساطير المتعلقة بالنار واقع ان الانسان البدائي لم يكن يستطيع الا ان ينظر الى النار كشيء مماثل لعاطفة الحب ـ او، كما ينبغي ان نقول، كرمز للبيدو. ان الدفء الذي تبعثه النار يثير النوع نفسه من التوهج الذي يصاحب حالة الاثارة الجنسية، ويوحي شكل اللهب وحركته بالقضيب في لحظة العمل. ولا يمكن ان يقوم شك حول الدلالة الاسطورية لشعلة النار كقضيب؛ ولدينا دليل آخر عليها في قصة اصل الملك الروماني سيرفيوس تاليوس (٣). وحينما نتحدث نحن انفسنا عن نار العاطفة «التي تلتهم» او نصف اللهيب بأنه «يلعق» (مقارنين اللهب باللسان) لا نكون قد ابتعدنا كثيرا عن تفكير اسلافنا البدائيين. والحقيقة ان بياننا عن اكتساب النار افترض مسبقا ان محاولة اخماد النار ـ بالنسبة للانسان الاول ـ بواسطة مائه هو كانت تدل على صراع مثير للذة مع قضيب آخر.

وهكذا يمكن ان يكون الامر ان عناصر تخيلية بحت قد دخلت

---

٣ ـ كانت امه لوكريزيا عبدة في بلاط الملك تاركين. وفي احد الايام «كانت تقدم كالعادة الكعك وتسكب النبيذ على المرقد الملكي، عندما انطلقت من النار شعلة على شكل عضو الذكر ... وقد حبلت أوكريزيا بفعل الاله او روح النار وعندما حان الوقت وضعت سيرفيوس تاليوس» (فريزر **«الغصن الذهبي»**، ١٩١١، المجلد الثاني، ص ١٩٥).

الاسطورة عن طريق هذا التماثل الرمزي، واصبحت متداخلة مع العناصر التاريخية. ومن الصعب مقاومة الفكرة القائلة بأنه اذا كان الكبد هو محل العاطفة فان دلالته الرمزية هي نفسها دلالة النار، وهكذا فان استهلاكها وتجديدها اليومي وصف بارع السلوك شعلة الحب، التي تتجدد يوميا، وان تكن تشبع يوميا. ان الطير الذي يشبع بالتغذي على الكبد يدل اذن على القضيب، وهو معنى ليس بأي حال غريبا عليه، كما نرى في الاساطير والاحلام والاستخدام اللغوي والتمثيل التشكيلي للأزمنة القديمة. وتقربنا خطوة قصيرة اخرى نحو العنقاء، وهو طائر كلما التهمته النار برز مرة اخرى متجدد الحياة. وربما كانت اقدم دلالة للعنقاء هي على القضيب الذي يستعيد حيويته بعد حالة ارتخاء، اكثر مما هي دلالته على الشمس التي تغرب في المساء ثم تشرق من جديد.

Phenix = Phallus

ويمكن ان يثير المرء السؤال عما اذا كان يبدو من المرجح ان تحاول نشاطاتنا الشعرية ـ الاسطورية ـ كما هو الحال في اللعب ـ ان تمثل فحسب، في صورة خفية مألوفة على نطاق شامل، حتى وان كانت مثيرة للاهتمام بدرجة عالية، عمليات عقلية (مع مظاهرها الجسمية) لمجرد دافع لذة التمثيل لا لأي دافع آخر غيره. لا نستطيع ان نقدم اجابة يقينية على هذا السؤال دون فهم كامل بطبيعة الاسطورة، ولكن من السهل في الحالتين اللتين نحن بصدد النظر فيهما ان ندرك المضمون نفسه، وأن ندرك ـ استنادا الى هذا ـ اتجاها محددا. انهما تصنعان تجدد الرغبات اللبيدية بعد ان كانت قد تشبعت وخبت. وبعبارة اخرى فانهما تؤكدان الطبيعة الغير القابلة للزوال لهذه الرغبات، وهذا التأكيد يكون ملائما بوجه خاص اذا كان المحور التاريخي للاسطورة يتناول هزيمة للحياة الغريزية، اي نبذا، اصبح حتميا، للغريزة. ان هذا هو القسم الثاني من رد الفعل المفهوم لدى

الانسان البدائي ازاء الضربة التي وجهت الى حياتـه الغريزية ؛ فبعد معاقبة المجرم يأتي التأكيد بأنه لم يفعل ـ بأي حال ـ شيئا لا يمكن اصلاحه .

اننا نصادف وعلى غير توقع ـ مثلا آخر لعكس عنصر بتحويله الى نقيضه في اسطورة اخرى تبدو في ظاهرها وكأن لا صلة لها بأسطورة النار . لقد كانت هيدرا المنتمية الى ليرنا ، بروؤسها الأفعوانية التي لا تحصى (حيث واحدة منها لا تقبل الفناء) حية مائية كما يشير اسمها (*) . وهرقل ـ البطل ـ يقاتلها بقطع رؤوسها ولكنها دائما تنمو من جديد ، ولكن فقط عندما يحرق الرأس غير الفاني بالنار يستطيع ان يسيطر على الوحش .

حية مائية يتم اخضاعها بالنار ـ من المؤكد ان هذا شيء لا معنى له . ولكن المعنى يأتي ـ كما في كثير من الاحلام ـ حينما نعكس المضمون الظاهر . في هذه الحالة تكون هيدرا جمرة°، ورؤوس الافاعي المتدافعة هي ألسنة اللهب ، وتأكيدا لطبيعتها اللبيدية فانها تبدي ـ مثل كبد برومثيوس ـ ظاهرة النمو من جديد ، ظاهرة التجدد بعد وقوع محاولة القضاء عليها . وهرقل يخمد هذه الجمرة بـ «الماء» . (لا شك هنا ان الرأس الذي لا يفنى هو القضيب نفسه والقضاء عليه يعني الخصاء) . ولكن هرقل هو ايضا الذي يخلص برومثيوس ويقتل الطائر الذي يلتهم كبده . الا ينبغي ان نتكهن بصلة اعمق بين الاسطورتين . اذ يبدو كما لو ان فعل احد البطلين يصححه البطل الآخر . لقد منع برومثيوس اخماد النار (مثل القانون المنغولي) ؛ وسمح به هرقل في حالة

(*) هيدرا Hydra في الالمانية وفي الانجليزية تعني مائي عندما تبدأ بها كلمة مثل Hydrogene ، والكلمة في الاصل يونانية ومعناها الماء .
«المترجم»

الجمرة الفتاكة . ويبدو ان الاسطورة الثانية تتطابق مع رد فعل حقبة لاحقة من الحضارة ازاء الظروف التي كانت قد اكتسبت فيها السيطرة على النار . وينشأ لدى المرء الانطباع بأن هـذا التناول قد يفضي بنا عبر طريق طويل الـى اسرار الاسطورة ، ولكن ينبغي ـ بالطبع ـ الا نذهب بعيدا مع الشعور باليقين .

والى جانب العامل التاريخي وعامل التخيل الرمزي اللذين يسهمان في التناقض بين الماء والنار ، ذلك التناقض الذي يسود مجال هذه الاساطير بأسره ، نستطيع ان نشير الى عامل ثالث ، الى حقيقة فسيولوجية ، وصفها الشاعر في هذين البيتين :

«بذلك الذي يساعد الانسان على التبول
يخلق الانسان نوعه»

ان لعضو الذكر الجنسي وظيفتين ، الارتباط بينهما مصدر ضيق لكثير من الرجال . فهو قناة افراغ البـول ، وهو يؤدي الفعل الجنسي ، الذي يهدىء الرغبة الملحة للبيدو التناسلي . ولا يزال الاطفال يعتقدون ان باستطاعتهم ان يربطوا بين هاتين الوظيفتين ؛ واحدى افكارهم عن الطريقة التي ينجب بها الاطفال هي ان الرجل يبول داخل جسم المراة . ولكن البالغ يعرف ان الفعلين في الواقع لا يتواءمان ، فهما لا يقبلان للتواؤم تماما مثل النار والماء . فعندما يدخل القضيب حالة الاثارة التي جعلتـه يقارن بطير ، وبينما تمارس هذه الاحاسيس التي توحي بحرارة النار يكون التبول مستحيلا . وعلى العكس من ذلك فانه فـي الوقت الذي يؤدي فيه القضيب وظيفة اخراج البول (ماء الجسم) تبدو كل صلة بالوظيفة التناسلية قد خمدت . ويمكننا ـ وقـد نظرنا في التناقض بين هاتين الوظيفتين ـ ان نقول ان الانسان يخمد ناره بمائه هو . ويمكننا ان نفترض ان الانسان البدائي ،

الذي تعين عليه ان يفهم العالم الخارجي بواسطة احاسيســـــه وحالاته الجسمية الخاصة ، لم يخفق في ان يلاحظ وأن يطبق التماثلات التي كان يقدمها له سلوك النار .

انقسام الانا في العملية الدفاعية(*)

(١٩٣٨)

انني أجد نفسي لبرهة في الموقف المثير للاهتمام ، موقف عدم معرفة اذا كان ما يتعين عليّ ان اقوله ينبغي اعتباره شيئا مألوفا وواضحا منذ زمن طويل ام اعتباره شيئا جديدا ومحيرا كلية . ولكنني أميل الى الاعتبار الاخير .

لقد فاجأتني مؤخرا حقيقة ان انا شخص نعرفه كمريض في التحليل لا بد كان يسلك ـ قبـــل عشرات السنين عندما كان صغيرا ـ بطريقة ملحوظة في مواقف ضغط خاصـــة معينة . ونستطيع ان نصف بوجه عام وبلغة غامضة بعض الشيء الظروف

(*) ترك فرويد (الذي توفي عام ١٩٣٩) هذا البحث ناقصا . وقد نشر لاول مرة بعد وفاته في المجلة الدولية للتحليل النفسي «ايماجو» ـ العدد ٢٥ عام ١٩٤٠ . «المترجم»

التي في ظلها يحدث هذا بأن نقول انه كان يحدث تحت تأثير صدمة نفسية . وافضل ان نختار حالة خاصة محددة تحديدا دقيقا ، وان كانت بالتأكيد لا تشمل كل الانماط الممكنة للتسبب .

فلنفترض — اذن — ان انا طفل ما واقع تحت تأثير اجتياح مطلب غريزي قوي اعتاد هذا الانا على اشباعه ، ولكنه خاف فجأة بفعل خبرة تعلمه ان استمرار هذا الاشباع سيؤدي الى خطر لا يغتفر . فعليه الان ان يقرر اما ان يدرك الخطر الحقيقي ، وان يستسلم له وان يمضي دون الاشباع الغريزي ، وإما ان يرفض الواقع ويقنع ذاته بأنه ليس هناك سبب للخوف ، حتى يستطيع ان يحتفظ بالاشباع . هكذا يكون صراع بين مطلب الغريزة وامر الواقع . ولكن الطفل في الحقيقة لا يسلك ايا من السبيلين ، او هو بالاحرى يسلكهما في آن معا ، الامر الذي يعني الشيء نفسه. انه يجيب على الصراع بردي فعل متناقضين ، كل منهما مشروع ومؤثر . فهو من ناحية — وبمساعدة آليات معينة — يرفض الواقع ويرفض قبول اي حظر ؛ وهو من ناحية اخرى — وفي الوقت نفسه — يعترف بخطر الواقع ، ويتخذ الخوف من ذلك الخطر كواحد من الأعراض ويحاول بالتالي ان يخلص نفسه من الخوف . وينبغي ان نسلم بأن هذا حل بارع جدا للمعضلة . فان كلا فريقي الصراع يحصل على نصيبه : يتاح للغريزة ان تحتفظ باشباعها ، ويولي قدر ملائم من الاحترام للواقع . ولكن لا بد من دفع ثمن كل شيء بطريقة او بأخرى ، وهذا النجاح يتحقق على حساب انقسام في الانا الذي لا يندمل ابدا وان كان يزداد مع مضي الوقت . ان ردي الفعل المتناقضين ازاء الصراع يستمران بالحاح باعتبارهما النقطة المركزية لانقسام في الانا . وتبدو العملية كلها بالغة الغرابة لاننا نأخذ مأخذ التسليم الطبيعة المركبة لافعال الانا . ولكننا نخطىء في هذا بوضوح . فالوظيفة المركبة للانا — وان كانت ذات اهمية غير عادية — تخضع لظروف خاصة

وتتعرض لسلسلة بأسرها من الاضطرابات .

من المفيد ان اقحم تاريخ حالة فردية على هذا المقال التخطيطي . تعرف صبي صغير — بينما كان بين الثالثة والرابعة من العمر — على الاعضاء الجنسية الانثوية عندما اغوته بنت اكبر منه . وبعد ان انقطعت هذه العلاقات واصل التنبيه الجنسي الذي استمر يحدث بهذه الطريقة بممارسة الاستمناء اليدوي mustarbation بحماس ؛ ولكنه سريعا ما ضبط بواسطة مربيته النشطة وهدد بالخصاء ، الامر الذي عزي تنفيذه — كما هي العادة — الى ابيه . هكذا تمثلت في هذه الحالة شروط محسوبة بحيث تنتج قدرا هائلا من الخوف . ان تهديدا بالخصاء لا يحتاج بذاته لان يترك انطباعا قويا . فان الطفل سيرفض تصديقه ، لانه لا يستطيع ان يتخيل بسهولة امكان فقد مثل هذا الجزء ذي القيمة الكبيرة من جسمه . وربما كانت مشاهدته للاعضاء الجنسية الانثوية — من ناحية اخرى — قد اقنعته بامكان ذلك . ولكنه لن يخرج باستنتاج من هذا وحده ، طالما ان عزوفه عن ذلك يمكن ان يكون كبيرا جدا ويمكن الا يكون هناك دافع يرغمه على ذلك . وعلى النقيض ، ومهما كان مبلغ الضيق الذي يشعر به فانه يمكن تهدئته بالتفكير بأن ما فقد سيعود مع ذلك الى الظهور : فسوف ينبت له قضيب فيما بعد . وبامكان اي شخص لاحظ الصبية الصغار بقدر كاف ان يتذكر استماعه الى ملاحظات كهذه لدى رؤية الاعضاء الجنسية لشقيقة وليدة . ولكن الامر يختلف اذا وجد العاملان معا . ففي هذه الحالة يحيي التهديد ذكرى الادراك الذي كان قد اعتبر في السابق غير ضار ، ويجد في تلك الذكرى تأكيدا مفزعا . عندئذ يعتقد الصبي الصغير انه يفهم لماذا لم تكن في اعضاء البنت الجنسية علامة على قضيب ، ولا يعود يجرؤ على الشك في ان اعضاءه الجنسية هو ايضا يمكن ان تواجه المصير ذاته . ومن هنا فانه لا يملك الا ان يصدق واقع

خطر الخصاء .

والنتيجة العادية للخوف من الخصاء ، النتيجة التي نعتبرها النتيجة السوية ، هي ان يرضخ الطفل — سواء فورا او بعد صراع كبير بعض الشيء — ويطيع المنع ، سواء اطاعة كاملة او على الاقل جزئية (اي بعدم العودة الى لمس اعضائه الجنسية بيده) . وبعبارة اخرى فانه يتخلى — كليا او جزئيا — عن اشباع الغريزة. ومع ذلك فاننا مستعدون لان نسمع ان مريضنا الحالي وجد مخرجا آخر . فقد خلق بديلا للقضيب الذي افتقده لدى النساء، اي انه خلق اثرا (*) Fetish . وصحيح انه اذ فعل ذلك قد كذب الواقع ولكنه انقذ قضيبه هو . وطالما كان غير مجبر على ان يعترف بأن النساء فقدن قضيبهن ، فانه لم تكن هناك حاجة به لان يصدق التهديد الذي وجه اليه : لم تكن به حاجة لان يخاف على قضيبه ، وهكذا اصبح باستطاعته ان يمضي في ممارسة الاستمناء دون ازعاج .

هذا السلوك من جانب مريضنا يفاجئنا بقوة باعتباره تحولا عن الواقع — وهو اجراء نفضل ان نحتفظ به للذهانيين . والحقيقة ان الامر لا يختلف كثيرا. ومع ذلك ينبغي علينا ان نوقف حكمنا ، لاننا سنكتشف بعد مزيد من البحث على نحو أعمق اختلافا ليس عديم الاهمية . ان الصبي لم يناقض ببساطة ادراكاته ولم يتوهم قضيبا لا يستطيع احد ان يراه ؛ كل ما فعله

(*) «الاثر» في العامية المصرية هو الشيء الذي يستعاض به — في الخرافات الشعبية — عن الشخص نفسه، كقطعة من ملابسه او صورة له... الخ لتمثيل الانتقام منه او لقراءة نواياه او التأثير في مشاعره وعواطفه . وكان استاذنا الراحل الدكتور يوسف مراد اول من استخدم هذه اللفظة ترجمة لكلمة Fetish . «المترجم»

لا يزيد عن عملية ابدال قيمة : لقد حول اهمية القضيب الى جزء آخر من الجسم ، وهو اجراء ساعدته عليه آلية (ميكانيزم) النكوص (بطريقة لا تحتاج الى تفسير هنا) . ويرتبط هذا الابدال — حقا — بالجسم الانثوي فحسب ؛ اما فيما يتعلق بقضيبه فان شيئا لم يتغير .

régression

هذه الطريقة في تناول الواقع ، التي تستحق ان توصف بأنها بارعة ، كانت حاسمة فيما يتعلق بسلوك الصبي العملي . لقد واصل ممارسة الاستمناء كما لو كان لا ينطوي على خطر على قضيبه ؛ ولكنه — في الوقت نفسه ، وعلى النقيض تماما من جرأته المظهرية او عدم مبالاته — اظهر عرضا برهن به على انه ادرك الخطر رغم ذلك . لقد هدد بالخصاء على يدي ابيه ، وبعد ذلك مباشرة وفي آن واحد مع خلقه اثره Fetish ، اظهر خوفا شديدا من معاقبة ابيه له ، الامر الذي تطلب كل قوة ذكورته للتغلب عليه والتعويض عنه. وكان هذا الخوف من ابيه — ايضا — صامتا فيما يتعلق بموضوع الخصاء : بمساعدة النكوص الى مرحلة فمية oral (*) ، لخص شكل خوف من ان يلتهمه ابوه . وعند هذه النقطة يستحيل علينا أن ننسى قطعة بدائية من الاساطير الاغريقية تخبرنا كيف ان كروتوس — الاله الاب المسن — قد التهم اطفاله وكان يسعى لالتهام ابنه الاصغر زيوس كالباقين، وكيف تم انقاذ زيوس بواسطة سفينة امه وقام بعد ذلك بخصاء ابيه . ولكن علينا ان نعود الى تاريخ الحالة التي نحن بصددها وأن نضيف ان الطفل اظهر عرضا آخر ، وان كان عرضا طفيفا ،

(*) المرحلة الاولى من مراحل النمو الانفعالي عند فرويد فيما قبل المرحلة الشرجية والتناسلية ، وفيها يكون الفم هو العضو الذي تتركز فيه المطالب اللبيدية . ويبدأ ظهور الدوافع السادية لدى الانسان في هذه المرحلة بصورة متفرقة جنبا الى جنب مع ظهور الاسنان . «المترجم»

لا يزال يحتفظ به الى اليوم . كان ذلك العرض تشككا قلقا ازاء لمس أصابع قدميه ، كما لو كان الخصاء ـ مع ذلك ـ هو الذي يجد تعبيرا اوضح له ، في كل تنقله جيئة وذهابا بين الانكـــار والاعتراف ....

المشكلة الاقتصادية في الماسوكية(*)

(١٩٢٤)

يحق لنا أن نصف وجود الاتجاه الماسوكي في حياة الغرائز البشرية بأنه غامض من وجهة النظر الاقتصادية . لانه اذا حكمت العمليات العقلية بواسطة مبدأ اللذة ـ حتى يكون هدفها الاول تحاشي «الالم» والحصول على اللذة ـ فان الماسوكية تصبح غير قابلة للفهم . اما اذا أمكن توقف الالم الجسمي ومشاعر الكمد عن ان تكون علامات خطر وتصبح غايات في ذاتها ، فان مبدأ اللذة يصاب بالشلل ، وهكذا يخدر وينام حارس حياتنا العقلية عــن جميع الاغراض .

(*) نشر هذا البحث لاول مرة في «المجلة الدورية» **Zeitschrift** المجلد العاشر عام ١٩٢٤ . وقمنا بترجمته عن الطبعة الانجليزية لكتابات فرويد المجمعة ـ المجلد الثاني . «المترجم»

وفي ضوء هذا تبدو الماسوكية لنا كخطر جسيم ، الامر الذي لا يصدق بأي حال على السادية ، قرينتها المقابلة . ونشعر باغراء لان نصف مبدأ اللذة بأنه حارس حياتنا ، بدلا من ان نصفه بأنه حارس حياتنا العقلية فحسب . ولكن عندئذ فان مسألة علاقة مبدأ اللذة بالنوعين من الغرائز اللذين ميزناهما ــ غرائز الموت وغرائز الحب (اللبيدية) اي غرائز الحياة ــ تتطلب بحثا ، وليس باستطاعتنا ان نصل الى استنتاج آخر عن مشكلة الماسوكية حتى نكون قد استجبنا لهذا الطلب .

لقد تصورنا ــ كما نذكر (١) ــ المبدأ الذي يحكم جميع العمليات العقلية كحالة خاصة من **الميل نحو الاستقرار** الذي قال به فخنر Fechner (*) ، وبالتالي فقد عزونا الى الجهاز العقلي هدف اخماد كميات الاثارة المتدفقة اليه ، او على الاقل المحافظة عليها عند ادنى مستوى ممكن . وهذا المبدأ الذي افترضناه نحن اقترحت له بربارا لو B. Low اسم مبدأ النيرفانا ، وهو ما نقبله . ولكننا وحدنا ــ دون تساؤل ــ ما بين مبدأ اللذة والالم ومبدأ النيرفانا هذا . ويمكن ان ينشأ عن هذا ان كل «ألم» يتوافق مع ارتفاع في التوتر ــ المنبه الموجود في

---

١ ــ في كتابي **ما فوق مبدأ اللذة** .

(*) جوستاف تيودور فخنر (١٨٠١ ــ ١٨٨٧) يعد مؤسس علم «الفيزياء النفسية» Psycho-physics واهم اسهاماته هي في مجال أبحاث القيم المتغايرة للمنبهات والاحساسات . وقد اطلق اسمه على ما يعرف في علم النفس بقانون فخنر القائل (بناء على أبحاث سيكوفيزيقية) بأن شدة احساس ذاتي ما (مثل ارتفاع الصوت) تتناسب مع لوغاريتم المنبه الطبيعي (شدة الصوت) . وقد رأى فخنر ان هذا القانون يصف العلاقة الوثيقة بين الاحداث الفيزيقية والعقلية ويعزو بعض العلماء الى هذا القانون ميلاد علم النفس كعلم مستقل عن الفلسفة.
«المترجم»

العقل وان كل لذة تتوافق مع انخفاض فيه ؛ ويصبح مبدأ النيرفانا (ومبدأ اللذة الذي يفترض انه يتوحد معه) بأكمله في خدمة غرائز الموت (التي تهدف الى ان تقود وجودنا الخفاق الى الاستقرار في حالة لاعضوية) ، وتصبح له وظيفة تحذيرنا ضد مطالب غريزة الحياة ، اي مطالب اللبيدو ، التي تحاول ان تقلق المسار الذي تكد الحياة من اجل ان تسلكه . لسوء الطالع لا يمكن ان تكون هذه النظرة صحيحة ، اذ يبدو اننا نخبر انحسار وتدفق كميات المنبهات Stimuli بطريقة مباشرة في الادراكات الحسية للتوتر التي تشكل سلسلة ، ولا يمكن ان يقوم شك في ان هناك شيئا مثل توتر لذيذ ، وخفض «مؤلم» لتوتر . وشرط الاثارة الجنسية هو اكثر الامثلة مدعاة للدهشة على زيادة في التوتر لذيذة من هذا النوع ، ولكنها بالتأكيد ليست المثل الوحيد . ومن ثم فانه لا يمكن ان تعزى اللذة والالم الى زيادة او نقصان في شيء نسميه التوتر ــ المنبه ، على الرغم من انه من الواضح تماما ان لهما صلة قوية للغاية بهذا العامل . ويبدو كما لو انهما لا يعتمدان على هذا العامل الكمي ، وانما على خاصية ما فيه يمكننا فقط ان نصفها بأنها كيفية . ولا بد ان نكون اكثر تقدما في علم النفس اذا كنا نعرف ما هي هذه الخاصية الكيفية . وربما تكون شيئا ايقاعيا (دوريا) ، الدوام الدوري للتغيرات ، الارتفاعات والانخفاضات في حجم المنبهات ؛ لا نعرف .

على انه أيا ما كانت ، ينبغي علينا ان ندرك ان مبدأ النيرفانا، الذي ينتمي الى غرائز الموت ، قد اعتراه تعديل في الكائن العضوي الحي ، صار من خلاله مبدأ اللذة ، ومن هنا فاننا سنتحاشى اعتبار المبدأين مبدأ واحدا . وليس من العسير ان نستدل على القوة التي احدثت هذا التبديل ، وذلك اذا كان المرء معنيا على الاطلاق بمتابعة هذه المسألة . ولا يمكن ان تكون الا غريزة الحياة ــ اللبيدو ــ التي انتزعت لنفسها هكذا مكانا الى

جانب غريزة الموت في تنظيم عمليات الحياة . وبهذه الطريقة نحصل على سلسلة ، صغيرة ولكنها مهمة : مبدأ **النيرفانا** يعبر عن اتجاه غرائز الموت ، ومبدأ **اللذة** يمثل مطالب اللبيدو ، وتعديله ذلك — اي مبدأ **الواقع** ، اي تأثير العالم الخارجي .

ولا يمكن في الحقيقة لأي من هذه المبادىء الثلاثة ان يعطل واحد منها الآخر . فهي تعرف كقاعدة عامة كيف يحتمل كل منها الآخر ، على الرغم من ان صراعات لا بد ان تنشأ بين حين وآخر نتيجة لاختلاف الاهداف التي يسعى اليها كل منها — خفض كمي للضغط — المنبه من ناحية ، ومن ناحية اخرى سمة كيفية ما فيه ، واخيرا تأجيل لتفريغ التوتر واذعان لتوتر «مؤلم» .

والنتيجة التي لا بد من الخروج بها من هذه الاعتبارات هي ان وصفا لمبدأ اللذة بأنه حارس حياتنا لا يمكن ازاحته جانبا برمته .

فلنعد الى الماسوكية . انها ترد الى ملاحظتنا في ثلاثة أشكال : كحالة يمكن بها احداث الاثارة الجنسية ؛ كتعبير عن طبيعة أنثوية ؛ وكعرف سلوكي . ويمكن للمرء — طبقا لهذا — ان يميز نمطا شبقيا ، ونمطا انثويا ، ونمطا اخلاقيا من الماسوكية . والاولى — الماسوكية الشبقية — شهوة الالم توجد ايضا في قاع الشكلين الآخرين ؛ ويمكن تأكيد مفهومها على أسس بيولوجية وتكوينية ؛ وتبقى غير قابلة للفهم ما لم يستطع المرء ان يقدم افتراضات معينة عن مسائل يلفها الغموض . اما الثالثة — وهي من جوانب معينة اكثر الاشكال التيتظهر فيها الماسوكية اهمية — لم تلق الا مؤخرا تقديرا ملائما من التحليل النفسي كاحساس بالذنب لاشعوري في الجانب الاكبر منه ؛ ومع ذلك فانه يسمح فعلا بتفسير كامل وتنسيق مع معرفتنا السابقة . ومن ناحية اخرى فان الماسوكية الانثوية هي الشكل الاكثر منالا للملاحظة ، واقل الاشكال غموضا ، وهي قابلة للفهم في جميع علاقاتها .

ويمكننا ان نبدأ مناقشتنا بها .

اننا نعرف هذا النوع من الماسوكية عند الرجال (الذين سأقصر ملاحظاتي عليهم لاسباب تتعلق بالمعلومات) معرفة جيدة بصورة كافية من تخييلات Phantasies الاشخاص الماسوكيين ، الذين يكونون غالبا ، وترتيبا على ذلك ، مصابين بالعنة . وتختتم خيالاتهم اما بفعل قذف خارجي ، أو يكونون هم انفسهم مصدر الاشباع الجنسي . وتتفق هذه التخييلات اتفاقا كاملا مع الشروط الحقيقية التي يسعى اليها المنحرفون الماسوكيون ، سواء كانت هذه المواقف تتم كفاية في ذاتها او تستخدم لحفز القدرة الجنسية والافضاء الى ممارسة الجماع الجنسي . وفي كلتا الحالتين — ولأن المواقف الفعلية هي في الحقيقة مجرد اداء وهمي للتخييلات — يكون المضمون الظاهر هو التعرض للتكبيل والتقييد والضرب المبرح واللذع بالسوط ، والاساءة اليدوية بشكل ما ، والارغام على الطاعة بغير شروط ، والتدنيس والتحقير . وبدرجة أندر كثيرا ينطوي مضمونها على نوع من التشويه الجسمي ، ولكن عندئذ يكون ذلك بطريقة محدودة للغاية . والتفسير الواضح — الذي نصل اليه بسهولة — هو ان الماسوكي يريد ان يعامل كطفل صغير عديم الحيلة وتابع ، وانما بشكل خاص كطفل شقي . وليس من الضروري ان ندخل هنا معلومات عن الحالة في هذا الصدد ، لانها متماثلة كلها تماما وفي متناول اي مراقب ، حتى لغير المحللين . لكن اذا كانت لدى المرء فرصة لدراسة حالات تكون التخييلات الماسوكية فيها قد طرأ عليها تطور خصب بشكل خاص ، فانه يكتشف بسهولة ان الذات قد وضعت في موقف يتميز بالنسوية ؛ فهذه التخييلات تعني ان الماسوكي يجري اخصاؤه ، او انه يلعب الدور السلبي في الجماع ، او انه يضع مولودا . ولهذا السبب دعوت هذا الشكل من الماسوكية بانها انثوية متأخرة ، على الرغم من ان كثيرا

من ملامحها يشير الى حياة طفلية . وسيجد هذا الترتيب في مستويات مفروضة من اعلى من الطفولة والانوثة تفسيرا بسيطا فيما بعد . فان الخصاء ، او عماء الذي يمثله ، غالبا ما يترك آثارا سلبية على هذه التخيلات بشرط الا تصاب الاعضاء الجنسية او العينان بأي أذى . (من المصادفات ان عمليات التعذيب الماسوكية نادرا ما تعطي انطباعا يمثل الخطورة التي تعطيها الفظائع القاسية — سواء كانت متخيلة او حقيقية — التي يرتكبها الساديون) . وبالاضافة الى هذا يحدث في المضمون الظاهري للتخيلات الماسوكية تعبير عن احساس بالذنب ، اذ يفترض ان الذات ارتكبت جريمة ما (تترك طبيعتها في حالة شك) يكفّر عنها بتعرضها للالم والتعذيب . ويبدو هذا مثل تبرير سطحي للمضمون الماسوكي للتخييل ، ولكن تكمن وراءه علاقته بالاستمناء الطفلي . ومن ناحية اخرى فان عنصر الذنب هذا ينقلنا الى النمط الثالث ، نمط الماسوكية الاخلاقية .

يقوم النمط الانثوي من الماسوكية — الذي وصفناه — على نمط شبقي أولي تماما ، على «شهوة الالم» ، التي لا يمكن تفسيرها دون الرجوع الى الوراء كثيرا .

لقد وضعت في كتابي **ثلاثة اسهامات في النظرية الجنسية** — في القسم المتعلق بمصادر الجنسية الطفلية — الفرض القائل بأن الاثارة الجنسية تنشأ كأثر جانبي لسلسلة كبيرة من العمليات الداخلية بمجرد ان تتجاوز شدة هذه العمليات حدودا كمية معينة ؛ وحقيقي انه ربما لا يحدث شيء بالغ الاهمية داخل الكائن العضوي دون الاسهام بأحد المكونات في اثارة الغريزة الجنسية. وتبعا لهذا فان اثارة الم جسمي وأحاسيس بالكمد يكون لها بالتأكيد هذا الاثر . فتكون هذه الاثارة اللبيدية الوجدانية المصاحبة لتوتر الالم الجسمي وأحاسيس الكمد آلية (ميكانيزما) فسيولوجيا طفليا يكف عن الفعل في وقت لاحق . وتصل الاثارة

الى درجة متباينة من التطور في التكوينات الجنسية المختلفة ؛ وعلى اي حال فانها عندئذ توفر الاساس الفسيولوجي الذي يقوم عليه بالتالي بنيان الماسوكية الشبقية في الذهن .

على ان عدم كفاية هذا التفسير تتضح في انه لا يلقي ضوءا على الصلة المنتظمة والوثيقة بين الماسوكية والسادية ، وهي قرينتها المقابلة في حياة الغرائز . ولو اننا رجعنا خطوة الى الوراء نحو فرضنا عن نوعين من الغرائز نعتقد انهما نشطان في الكائنات الحية ، لوصلنا الى نتيجة اخرى لا تتناقض — مع ذلك — مع النتيجة التي ذكرناها لتونا . ان اللبيدو في الكائن العضوي المتعدد الخلايا يواجه غريزة الموت او الدمار التي لها السيطرة ، والتي تحاول ان تفكك هذا الكائن الخلوي وأن تحيل كل كائن عضوي أولي الى حالة من الاستقرار غير العضوي (على الرغم من ان هذا نفسه قد لا يكون الا امرا نسبيا) . وتقع على عاتق اللبيدو مهمة جعل هذه الغريزة التدميرية عديمة الضرر ، وهو يتمكن من التخلص منها بتوجيهها الى حد كبير وفي عمر مبكر — بمساعدة نظام عضوي خاص ، هو الجهاز العضلي — نحو موضوع من العالم الخارجي . وعندئذ فانها تسمى غريزة التدمير ، غريزة السيطرة ، اي ارادة القوة . ويوضع جانب من هذه الغريزة مباشرة في خدمة الوظيفة الجنسية ، حيث يكون لها دور هام تلعبه : وهذه هي السادية الحقة . وهناك جانب آخر لا يدخل في هذا الاتجاه نحو الخارج ؛ انما يبقى داخل اطار الكائن العضوي ويكون هناك «مقيدا» من الناحية اللبيدية بمساعدة الاثارة الجنسية المصاحبة التي ذكرناها قبلا : وهذا ما ينبغي ان نعترف به على انه السادية الشبقية الاصلية .

على اننا لا نزال نفتقر تماما الى اي فهم للطرق والوسائل الفسيولوجية التي يمكن ان يتحقق بها هذا الخضوع من جانب غريزة الموت للبيدو . ان باستطاعتنا في عالم أفكار التحليل

النفسي ان نفترض فقط انه يتم التئام والتحام واسع للغاية ، ومتنوع طبقا للاحوال ، بين الغريزتين ، حتى انه لا يعود يتوجب علينا ابدا ان نتناول غرائز حياة خالصة ، وغرائز موت خالصة على الاطلاق، وانما ان نتناول فقط خليطا منهما بدرجات متفاوتة. وطبقا لالتحام الغرائز يمكن ان يحدث ـ تحت تأثيرات معينة ـ «تفكك» بينها . اما حجم الجزء من غرائز الموت الذي يمكن ان يرفض الخضوع لهذه الطريقة بأن يصبح ملتصقا بالكميات اللبيدية فهذا شيء من المستحيل معرفته يقينا في الوقت الحاضر .

فاذا كان المرء مستعدا للتغاضي عن قدر معين من عدم الدقة ، يمكن القول بأن غريزة الموت النشطة في الكائن العضوي ـ اي السادية الاولية ـ تتطابق مع الماسوكية . فبعد ان يكون القسم الاكبر منها قد اصبح موجها ـ الى الخارج ـ نحو موضوعات ، تبقى ، كراسب داخل الكائن العضوي ، الماسوكية الشبقية الحقة ، التي تصبح ـ من ناحية ـ جزءا من مكونات اللبيدو ، وتبقى لها ـ من الناحية الاخرى ـ ذاتها بازاء موضوع. وحتى تصبح هذه الماسوكية شاهدا وأثرا من تلك المرحلة من التطور التي يتم فيها اندماج غريزتي الموت والحب (الشبق)، وهو الاندماج الهام للغاية بالنسبة للحياة فيما بعد . وينبغي ألا ندهش حين نسمع ان السادية او غريزة التدمير ، التي وجهت الى الخارج ، يمكن ـ تحت ظروف معينة ـ ان تسقط على الداخل مرة اخرى ، لتنكص بهذه الطريقة الى حالتها المبكرة . وعندئذ تصبح هي الماسوكية الثانوية التي تلحق بالماسوكية الاصلية .

ويمر النمط الشبقي من الماسوكية عبر كل المراحل التطورية للبيدو ، ومنها يتخذ الاشكال المختلفة التي يرتديها في حياة العقل . فالخوف من ان يلتهم بواسطة الحيوان الطوطمي (الاب) يستمد من المرحلة الفمية البدائية للتنظيم اللبيدي ؛ والرغبة في ان يُضرب على يد الاب ، يستمد من المرحلة التالية وهي المرحلة

الشرجية السادية ؛ والخصاء ـ رغم انه ينكر بعد ذلك ـ يدخل في مضمون التخييلات الماسوكية كبقية من المرحلة القضيبية (*)، ومن المرحلة التناسلية الاخيرة تستمد طبعا المواقف المميزة للنسوية ، اي الدور السلبي في الجماع وفعل الوضع . كذلك فان الدور الذي تلعبه الأرداف في الماسوكية يمكن فهمه بسهولة، بعيدا عن اساسه الواضح في الواقع . فالارداف هي المناطق الشبقية الخاصة من الجسم التي لها افضلية في المرحلة الشرجية السادية ، كما الحلمة في المرحلة الفمية والقضيب في المرحلة التناسلية .

ويتميز الشكل الثالث من أشكال الماسوكية ـ وهو النمط الاخلاقي ـ تميزا رئيسيا بأنه يخفف ارتباطه بما ندركه على انه الجنسية Sexuality . فبالنسبة لكل انواع المعاناة الماسوكية الاخرى يبقى عالقا بها شرط ان تكون خاضعة لادارة الشخص المحبوب ، فهي تدوم بناء على امره ؛ أما في الماسوكية الاخلاقية فان هذا القيد يسقط . فالمهم هو المعاناة نفسها ؛ وسواء كان الحكم صادرا عن شخص محبوب او عن شخص محايد فان هذا امر لا اهمية له . بل يمكن ان تسببه قوى او ظروف لاشخصية ، ولكن الماسوكي الحق يصفر خديه دائما حيثما رأى فرصة لتلقي صفعة . ويشعر المرء كثيرا باغراء إبعاد اللبيدو من الحساب عند تفسير هذا الاتجاه والاقتصار على

(*) هي بداية المرحلة الاوديبية في النمو الانفعالي والاجتماعي للفرد طبقا لنظرية فرويد في مراحل التطور . وهي تتميز بالميل الى استعراض الذكورة التي يكون الصبي قد اكتشفها لتوه (واستعراض الانوثة بالنسبة للبنت وان يكن ذلك بدرجة اقل) ويلاحظ فيها ميل شديد الى التأثير في الآخرين يفوق الاهتمام بالجنس الآخر من الوالدين . والمرحلة القضيبية تأتي بعد المرحلتين الفمية والشرجية . «المترجم»

فرض بأن غريزة التدمير هنا تتحول مرة ثانية الى الداخل وتنقلب عندئذ على الذات ؛ ومع ذلك ينبغي ان يكون هناك معنى ما لاستخدام الكلام ، الذي لم يكف عن ربط هذا النوع من السلوك في الحياة بالشبقية، ويصف اولئك الذين يشوهون انفسهم بأنهم ماسوكيون ايضا .

ولكي نكون متمشين مع عادة نشأت عن التقنية التي نتبعها ، دعونا اولا نبحث الشكل المرضي الاقصى الذي لا يمكن انكاره من أشكال الماسوكية . ولقد وصفت — في محل آخر (٢) — كيف نصادف في العلاج التحليلي مرضى يدفعنا سلوكهم فيما يتعلق بآثار التحليل لان نعزو اليهم احساسا «لاشعوريا» بالذنب. وذكرت آنئذ السمة التي نميز بها هؤلاء الناس (« رد الفعل العلاجي السلبي») ، ولم أخف حقيقة ان احساسا قويا من هذا النوع يرقى الى مرتبة واحد من أصعب المقاومات وأشد الاخطار امام نجاح اهدافنا الطبية او التربوية . وربما يكون اشباع هذا الاحساس اللاشعوري بالذنب اقوى بند في كل «التميز عن طريق المرض» (الذي يتألف كقاعدة عامة من مكاسب مختلفة) ، اي في المجمل الكلي للقوى التي تعارض العلاج وتصارع ضد التخلي عن العصاب ؛ فالمعاناة التي ينطوي عليها العصاب هي ذاتها العنصر الذي يجعل له قيمة بالنسبة للاتجاه الماسوكي . ومن المفيد للفهم ايضا أن نجد — على النقيض من اي نظرية وتفسير — ان عصابا تحدى كل جهد علاجي يمكن ان يختفي حينما يكون الشخص قد انخرط في بؤس زواج تعيس ، أو فقد ثروته ، أو أصيب بمرض عضوي خطير . عندئذ يكون شكل من أشكال المعاناة قد أفسح

٢ — **الانا والهو** . (ترجمه الى العربية الاستاذ الدكتور عثمان نجاتي — القاهرة — بعنوان **الذات والغرائز** . «المترجم») .

المجال لشكل آخر ، وكان كل ما يهم — كما رأينا — الاحتفاظ بمستوى معين من المعاناة .

ولا يصدق المرضى بسهولة ما نقوله لهمعن احساس لاشعوري بالذنب . انهم يعرفون جيدا بدرجة كافية بأي عذابات (أي وخزات ضمير) يمكن لاحساس شعوري بالذنب ، اي الشعور بالذنب ، ان يعبر عن نفسه ، ومن ثم فانهم لا يمكن ان يعترفوا بأنهم يمكن ان يضمروا احاسيس مماثلة بأكملها داخل انفسهم دون ان يلاحظوا أثرا لها . واعتقد ان باستطاعتنا مواجهة اعتراضهم بالتخلي عن اصطلاح «الاحساس اللاشعوري بالذنب»، الذي هو على اي حال اصطلاح خطأ من الناحية السيكولوجية ، وان نستعيض عنه باصطلاح «الحاجة الى عقاب» الذييصف حالة الامور التي نلاحظها وصفا بارعا تماما . ومع ذلك ، فاننا لا نستطيع ان ندع انفسنا نمنع من الحكم على هذا الاحساس اللاشعوري بالذنب وتحديد موضعه ، بالطريقة نفسها التي نستخدمها مع النوع الشعوري .

لقد عزونا الى الانا الاعلى Super - ego وظيفة الضمير وادركنا الشعور بالذنب كتعبير عن توتر بين الانا والانا الاعلى . ان الانا يرد بأحاسيس القلق (وخزات الضمير) على ادراك انه اخفق في انجاز أوامر مثله الاعلى ، اي الانا الاعلى . والآن فاننا نريد ان نعرف كيف أصبح الانا الاعلى يلعب هذا الدور الضابط، ولماذا يتعين على الانا ان يخاف خلافا في الراي مع مثله الاعلى.

قلنا ان وظيفة الانا تكمن في توحيد مطالب القوى الثلاث التي تخدمها الواحد مع الآخر ، اي في التوفيق بينها ؛ ونستطيع ان نضيف ان للأنا نموذجا لهذا في الانا الاعلى يمكنه ان يبذل كل جهد لكي يحاكيه . وهذا الانا الاعلى هو في الحقيقة ممثل للهو Id ، بقدر ما هو ممثل للعالم الخارجي . فقد نشأ عن اسقاط الموضوعات الاولى للدوافع الغريزية في **الهو** الى داخل الانا ، وهذه الموضوعات الاولى هي الوالدين . وبهذه العملية تم

افراغ العلاقة معهما من محتواها الجنسي ، بمعنى انه طرا عليها ابتعاد عن الاهداف الجنسية المباشرة . وبهذه الطريقة وحدها صار من الممكن للطفل ان يتغلب على عقدة أوديب . ولقد احتفظ الانا الاعلى هكذا بالسمات الجوهرية للشخصين اللذين امتصهما (عن طريق الاسقاط الى داخل الانا) ، اي انه احتفظ بسلطتهما وقسوتهما وميلهما الى المراقبة وانزال العقاب. وكما أوضحنا — في محل آخر (٣) — من المتصور تماما ان تشتد هذه القسوة خلال «تفكك» الغرائز الذي يتم في وقت واحد مع هذا الاندماج في الانا . وعندئذ يمكن ان يصبح الانا الاعلى — والضمير الذي يؤدي عمله فيه — فظا قاسيا عنيدا ضد الانا الذي يقوم بعمله . وهكذا يكون الامر المطلق Categorical imperative الذي قال به (الفيلسوف) كانط ميراثا مباشرا من عقدة اوديب .

ومع ذلك فان هذين الشخصين اللذين يلح تأثيرهما كسلطة ضمير بعد ان يكفا عن كونهما موضوعا للدوافع اللبيدية في **الهو**، ينتميان هما ايضا الى العالم الخارجي الحقيقي . فمنه جاءا ؛ وكانت سلطتهما، التي تختفي وراءها كل تأثيرات الماضي وتأثيرات التقاليد ، واحدة من اكثر مظاهر الواقع تأثيرا على الشعور . وبفضل توافقهما يصبح الانا الاعلى — الذي يحل محل عقدة اوديب — ممثلا ايضا للعالم الخارجي الحقيقي ومن ثم نموذجا لجهود الانا .

وبهذه الطريقة تبرهن عقدة أوديب — كما اتضح بالفعل على اساس تاريخي (٤) — على أنها أصل الاخلاق في كل واحد منا . وخلال مسار تطور كل منا عبر الطفولة ، ذلك التطور الذي يحدث انفصالا مطردا بيننا وبين الابوين ، تتناقض أهميتهما

٣ — **الانا والهو** .

٤ — فرويد : **الطوطم والتابو** ، الفصل الرابع .

الشخصية للانا الاعلى . وعندئذ ترتبط الصور القدسية التي يخلفانها وراءهما بتأثيرات المعلمين والسلطات ، بالنماذج التي يختارها المرء لذاته والابطال الذين يبجلهم المجتمع ، ولا تعود هناك حاجة الى امتصاص الانا لهؤلاء الاشخاص ، فقد اصبح الانا اشد مقاومة بكثير . اما الصورة الاخيرة في السلسلة التي تبدأ بالابوين فهي التفوق المظلم للقدر ، الذي لا يستطيع الا قليلون من بيننا فحسب ان يتصوروه تصورا غير شخصي . فقليل ما يمكن ان يقال ضد الكاتب الهولندي مولتاتولي (٥) عندما يستعيض عن الزوجين الالهيين بالقدر الاغريقي ؛ ولكن جميع اولئك الذين ينسبون هداية العالم الى العناية الالهية او الله ، او الى الله والطبيعة ، يثيرون شكا في انهم لا يزالون ينظرون الى هذه القوى القصوى البعيدة للغاية كأبوين — كزوجين — بطريقة أسطورية ، ويتخيلون انفسهم مرتبطين بهما بروابط لبيدية . وقد قمت في كتابي **الانا والهو** بمحاولة لان أعزو الخوف الموضوعي من الموت لدى البشرية من النوع نفسه من التصور الابوي للقدر . ويبدو من العسير للغاية تحرير المرء نفسه منه .

بعد هذه التمهيدات يمكننا ان نعود الى بحثنا في النمط الاخلاقي من الماسوكية . لقد قلنا ان الاشخاص موضوع التساؤل يتركون — بسلوكهم سواء اثناء العلاج او في حياتهم — انطباعا بأنهم في حالة كف اخلاقي بدرجة مفرطة ، بأنهم واقعون تحت سيطرة ضمير على درجة بالغة من الحساسية ، على الرغم من انهم لا يكونون ابدا واعين بمثل هذه الاخلاقية المفرطة . وباستطاعتنا ان نرى يقينا بالفحص الدقيق الاختلاف الذي يقسم هذا النوع من التطور اللاشعوري للاخلاقية من النمط الاخلاقي للماسوكية . في البداية يقع التركيز على السادية المتزايدة للانا

٥ — دوويس ديكر مولتاتولي (١٨٢٠ — ١٨٨٧) .

الاعلى التي يُخضع الانا ذاته لها ؛ وفي النهاية يقع التركيز ـ بدلا من ذلك ـ على الماسوكية في الانا ذاته ، الذي يسعى لان يعاقَب، سواء من جانب الانا الاعلى داخله او من السلطات الابوية من الخارج . وقد يكون لنا عذرنا اذا نحن جمعنا بينهما كبداية ، لان المسألة في كلتا الحالتين هي مسألة علاقة بين الانا والانا الاعلى او السلطات المعادلة له ؛ وفي كلتا الحالتين تكون هناك رغبة ملحة يشبعها العقاب والمعاناة . واذن ليست هذه مجرد جزئية تفصيلية غير مهمة أن تكون سادية الانا الاعلى في الجانب الاكبر منها مدركة شعوريا بكل حدة ، بينما يبقى الدافع الماسوكي للانا ـ كقاعدة ـ مخبأ من الشخص ويتعين الاستدلال عليه من سلوكه .

وتهدينا لاشعورية الشكل الاخلاقي من الماسوكية الى مفتاح قريب . لقد ترجمنا كلمات «الاحساس اللاشعوري بالذنب» على انها تعني حاجة الى العقاب على يد سلطة أبوية ما . ونعرف الان ان الرغبة في التعرض للضرب على يد الاب ، وهي رغبة شائعة كثيرا ، ترتبط ارتباطا وثيقا بالرغبة الاخرى ، الرغبة في القيام بدور سلبي (انثوي) في علاقة جنسية معه ، وليست سوى تحريفا نكوصيا لهذه العلاقة . فاذا ادخلنا هذا التفسير على مضمون الماسوكية الاخلاقية يصبح معناها الخفي واضحا لنا . لقد نشأ الضمير والاخلاق من خلال التغلب على عقدة أوديب وافراغها من محتواها الجنسي ؛ وفي الماسوكية الاخلاقية تكتسب الاخلاق من جديد طابعا جنسيا ، ويعود النشاط الى عقدة أوديب ، ويحدث نكوص من الاخلاقية الى عقدة أوديب . وليس هذا لفائدة الشخص المعني ولا لفائدة الاخلاق. وصحيح ان الفرد يمكن ان يحتفظ بكل ـ أو بجزء من ـ أخلاقياته الى جانب ماسوكيته ، ولكن جزءا كبيرا من ضميره ـ من ناحية اخرى ـ قد تبتلعه ماسوكيته . وعلاوة على هذا فان الماسوكية فيه تخلق اغراء بارتكاب «أفعال خطيئة» لا بد عندئذ من التكفير عنها عن طريق اللوم الذي يوجهه اليه ضميره السادي (كما في كثير من

الشخصيات النمطية الروسية) (*) او عن طريق التأديب الذي يصدر عن سلطة القدر الابوية الكبرى . ولا بد ان يفعل الماسوكي لكي يجتذب عقابا من هذا البديل الابوي الاخير ـ شيئا غير مستحسن ، ان يتصرف ضد مصالحه الخاصة ، ان يحطم الآمال التي يقدمها له الواقع الحقيقي ، بل يمكن ان يحطم وجوده نفسه في عالم الواقع .

وعادة ما يحدث اندفاع السادية ضد الذات تحت ظرف القمع الحضاري للغرائز ، ذلك القمع الذي يمنع جزءا كبيرا من المكونات الغريزية التدميرية من ان تمارَس في الحياة . ويستطيع المرء ان يتخيل ان هذا الجزء المتدفق للوراء من غريزة التدمير يعبر عن ذاته في الانا كماسوكية حادة . وتسمح لنا مظاهر الضمير بأن نستدل ـ مع ذلك ـ على ان القوة التدميرية المتجمعة من العالم الخارجي يستوعبها ايضا الانا الاعلى دون اي تحويل او زيادات في ساديته ضد الانا ، انما تكمل سادية الانا الاعلى وماسوكية الانا كل منهما الاخرى وتشاركان في إحداث الآثار نفسها . وفي رأيي ان هذه هي الطريقة الوحيدة الممكنة لنفهم كيف ينشأ احساس بالذنب ـ مرات عديدة او حتى عموما ـ عن قمع للغريزة، وكيف انه كلما زاد احجام اي شخص عن العدوانية تجاه الآخرين، كلما أصبح ضميره اكثر تشددا وحساسية . ويمكن للمرء ان يتوقع من شخص يعرف عن نفسه انه معتاد على تحاشي التصرفات العدوانية ، التي تعتبرها الحضارة غير مرغوب فيها ، ان يكون ذا ضمير حي كنتيجة لذلك ، ومن ثم يراقب أناه بطريقة أقل تشككا . ويتمثل الموقف بوجه عام كما لو كانت متطلبات الحياة الاجتماعية تأتي اولا ونبذ الفريزة يأتي تبعا لها . ويبقى اصل الاخلاق ـ اذن ـ بلا تفسير . ولكن الحالة الفعلية للامور

(*) من الواضح ان فرويد يقصد الشخصيات الروائية الروسية . «المترجم»

تبدو عكس ذلك ؛ اولا يتدعم نبذ الاشباع الغريزي بواسطة قوى خارجية : وهذا هو الذي يخلق الاخلاق ، التي تعبر عن ذاتها في الضمير وتمارس نبذا أبعد للغريزة .

وهكذا تصبح الماسوكية الاخلاقية الدليل الكلاسيكي على وجود «التحام غريزي» ، وتكمن خطورتها في أصلها الذي يرجع الى غريزة الموت ويمثل ذلك الجزء منها الذي أفلت من الانحراف نحو العالم الخارجي في شكل غريزة تدمير . ولكن لما كانت له — من ناحية اخرى — قيمة احد المكونات الشبقية ، فانه حتى تدمير اي فرد لذاته لا يمكن ان يحدث دون اشباع للبيدو .

الفهرس

مقدمة الترجمة العربية	٥
افكار لأزمنة الحرب والموت	٨
لماذا الحرب ؟	٤٣
التحليل النفسي واعصبة الحرب	٦٠
الحداد والسوداوية	٦٦
اكتساب السيطرة على النار	٨٨
انقسام الانا في العملية الدفاعية	٩٧
المشكلة الاقتصادية في الماسوكية	١٠٣